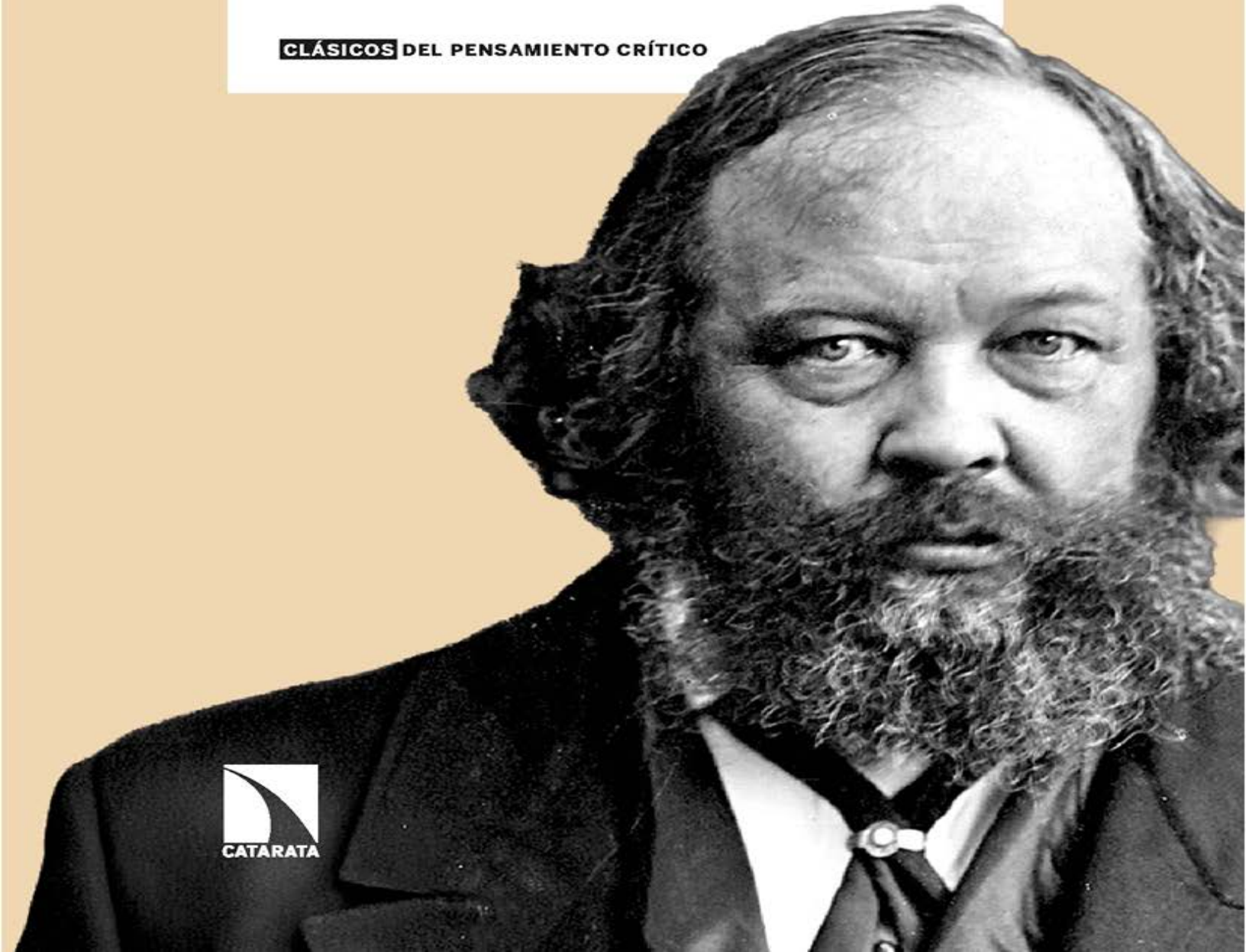
ANTOLOGÍA

MIJAÍL BAKUNIN

LA LIBERTAD CONTRA LA AUTORIDAD

EDICIÓN DE
JORDI MAÍZ

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO



CATARATA

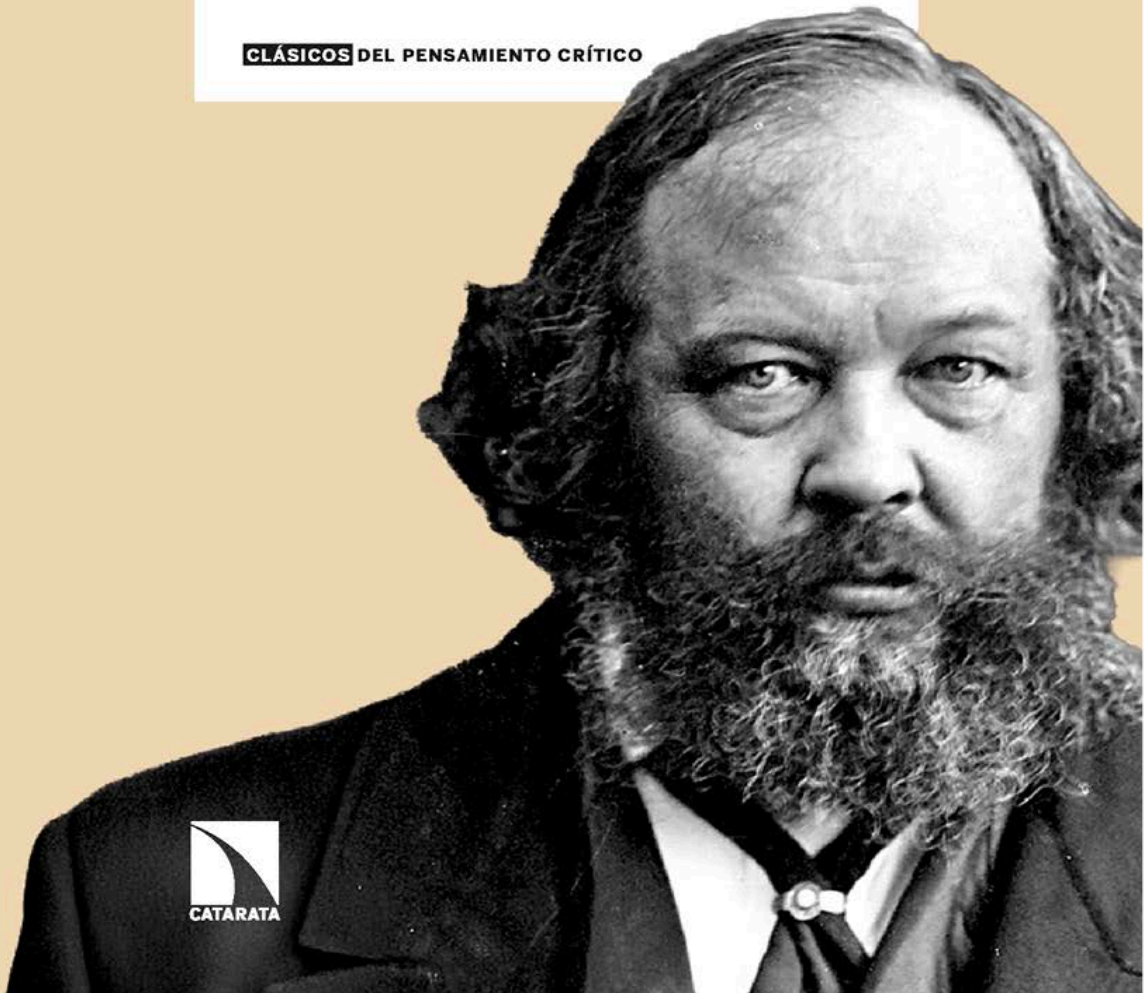
ANTOLOGÍA

MIJAÍL BAKUNIN

LA LIBERTAD CONTRA LA AUTORIDAD

EDICIÓN DE
JORDI MAÍZ

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO



CATARATA

Índice

1. Introducción. La eterna llama de Bakunin, por Jordi Maíz
2. Bakunin y su tiempo
3. Nota sobre la selección y la traducción de los textos
4. La reacción en Alemania, 1842
5. Llamamiento a los eslavos por un patriota ruso, 1848
6. Confesión, 1851
7. El federalismo, 1867
8. Programa y objeto de la Organización Revolucionaria de los Hermanos Internacionales (Estatutos secretos de la Alianza), 1868
9. Preámbulo, Programa y Reglamento de la Alianza Internacional de la Democracia Socialista o Alianza pública, 1868
10. Sobre la Educación, 1869
11. Cartas a un francés sobre la situación actual, 1870
12. Carta de Bakunin a Albert Richard, 1870
13. La Comuna de París y la noción del Estado, 1871
14. Dios y el Estado, 1871
15. Mis relaciones personales con Marx, 1871
16. Carta a los compañeros de la Federación del Jura, 1873
17. Carta de Mijaíl Bakunin a Élisée Reclus, 1875
18. Bibliografía seleccionada
19. Notas
20. Colección Clásicos del pensamiento crítico Títulos publicados

JORDI MAÍZ

Editor y profesor de Historia. Ha impartido clases en la Universidad de las Islas Baleares y en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Ha publicado numerosos textos sobre historia y antiautoritarismo. De entre sus libros podemos destacar: *Kropotkin, un príncipe al piano* (2021) y *El otoño de Kropotkin* (2021). Ha sido también coeditor del volumen *Moldeadoras de la Idea: mujeres en la cultura impresa anarquista* (2024).

Edición de Jordi Maíz

Mijaíl Bakunin

LA LIBERTAD CONTRA LA AUTORIDAD

COLECCIÓN CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO
FUNDADOR: FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY (1943-2012)
DIRECTORES: JORGE RIECHMANN Y CÉSAR DE VICENTE HERNANDO (1964-2022)

LOS TÍTULOS QUE INTEGRAN ESTA COLECCIÓN TIENEN UNA ORIENTACIÓN FUNDAMENTALMENTE PEDAGÓGICA. SU OBJETIVO ES ACERCAR AL LECTOR ACTUAL LA OBRA Y EL PENSAMIENTO DE AQUELLOS AUTORES Y AUTORAS QUE HAN DESTACADO EN LA ELABORACIÓN DE UN PENSAMIENTO CRÍTICO A LO LARGO DE LA HISTORIA: ENSEÑAR QUÉ DIMENSIÓN HISTÓRICA TUVIERON Y QUÉ DIMENSIÓN POLÍTICA, SOCIAL Y CULTURAL TIENEN; ENSEÑAR CÓMO SE LEYERON Y CÓMO SE LEEN HOY.

© EDICIÓN DE JORDI MAÍZ, 2026

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2026

ZURBANO, 76
28010 MADRID
TEL. 91 532 20 77
WWW.CATARATA.ORG

MIJAÍL BAKUNIN.
LA LIBERTAD CONTRA LA AUTORIDAD

ISBNE: 978-84-1067-660-2
ISBN: 978-84-1067-626-8
DEPÓSITO LEGAL: M-14.976-2026
THEMA: DNT/JPFB

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

Para Aurora, Liberto y Elio, con una única premisa: ni mandar, ni obedecer.

INTRODUCCIÓN
LA ETERNA LLAMA DE BAKUNIN

El 1 de julio de 1926 se celebró en Moscú un acto público en homenaje a Mijaíl A. Bakunin. La reunión, que tuvo lugar en el Museo Politécnico, se transformó rápidamente en un espacio excepcional de afirmación libertaria y de reivindicación del legado antiautoritario. En un contexto político cada vez más represivo, el evento resultó extraordinario: en plena consolidación del régimen estalinista, logró reunir a destacadas figuras del movimiento anarquista, entre ellas, Mijaíl Sazhin —antiguo compañero de Bakunin en los tiempos de la Primera Internacional—, Sofía Kropotkin, Vera Figner, Alexánder Borovoi y otros. Las intervenciones abordaron aspectos fundamentales del pensamiento bakuninista, como la centralidad revolucionaria del campesinado, la crítica radical de la deriva del socialismo estatista y el papel histórico de Bakunin en el desarrollo del anarquismo. A pesar de tratarse de una actividad aparentemente autorizada y contar con una asistencia considerable, el acto estuvo marcado por la tensión. Según distintos testimonios, simpatizantes bolcheviques entre el público intentaron interrumpir varios discursos, especialmente cuando Sofía Kropotkin denunció públicamente la ausencia de libertad de prensa y de expresión en la Unión Soviética. Sus palabras provocaron reacciones contrapuestas: aplausos, abucheos y acusaciones de contrarrevolución.

El homenaje a Bakunin en Moscú, más allá de las tensiones evidentes, ofrece una imagen reveladora del modo en que la escasa disidencia política aún podía manifestarse —aunque con todas las precauciones imaginables— incluso en contextos políticamente durísimos como el soviético. El acto se inscribía dentro de una campaña por conmemorar el cincuenta aniversario de

la muerte del pensador, pero su alcance superó el mero gesto conmemorativo: reivindicar a Bakunin en la capital soviética no solo implicaba mantener viva una memoria incómoda para el poder, sino también exponerse a represalias. En este sentido, el acto marcó simbólicamente el fin de una etapa: la última manifestación visible del anarquismo en la esfera pública soviética antes de su definitiva marginación bajo el estalinismo.

Mijaíl A. Bakunin es una de las figuras centrales del pensamiento político contemporáneo, aunque su obra ha quedado relegada en los grandes manuales de historia de la filosofía, eclipsada por otros autores y pensadores. Parte de esta marginación se debe a la propia naturaleza de sus escritos: textos breves, accidentales y aparentemente inconexos que, en ocasiones, han sido considerados como inacabados o secundarios. Sin embargo, este juicio no hace justicia a la importancia de Bakunin, quien no solo fue un teórico prolífico, sino también un revolucionario incansable cuya praxis influyó profundamente en la teoría política radical. La interacción constante entre acción y reflexión inmediata ha llevado a algunos a ver en él a un pensador impulsivo más que un filósofo sistemático, pero esta visión simplista no considera la profundidad de su análisis ni su capacidad para articular un proyecto político en constante construcción.

Junto con Pierre-Joseph Proudhon y Piotr Kropotkin, Bakunin es una de las figuras fundamentales en la configuración del llamado anarquismo filosófico. Lejos de ser una ideología monolítica, el anarquismo es un conjunto de corrientes diversas, algunas de las cuales se inspiran directamente en la obra de Bakunin. Su concepción del anarquismo no fue un capricho juvenil ni una utopía efímera, sino la culminación de una sólida formación filosófica y de un proceso de análisis crítico que le llevó a concluir que la verdadera libertad solo podría alcanzarse a través de la acción revolucionaria.

Con 14 años, Bakunin llegó a San Petersburgo para ingresar en el servicio militar, donde entró en contacto con los vicios de la vida, la bebida y las deplorables condiciones de la oficialidad[1]. En esa época, comenzó a interesarse por la filosofía y otras lecturas que, más bien que mal, abrieron en él un nuevo horizonte personal. Tras abandonar el ejército, Bakunin rompió con su familia en una huida que significó mucho más que una mera

separación: rechazó cumplir los deseos paternales de obtener un cargo en la Administración provincial de Tver. En un itinerario marcado por la agitación, acabó trasladándose a Moscú. Allí vivió entre 1836 y 1840, en un contexto inmediatamente posterior a la rebelión de los decembristas, donde el régimen zarista interpretaba cualquier expresión artística, literaria o musical que se apartara de la ortodoxia como una amenaza a su poder, sometiéndola a vigilancia y represión. A pesar de ello, Moscú era un hervidero de ideas, un punto de encuentro para pequeños círculos que, con todas sus limitaciones, buscaban abrir grietas en el viejo edificio zarista, que comenzaba a resquebrajarse.

Algunos se sumergían en la literatura francesa, mientras que otros se aventuraban en la nueva filosofía alemana. Bakunin se integró en uno de esos círculos, el del idealista ruso Nikolái Vladimírovich Stankiévich, donde se intensificó su inmersión en la lectura de Johann Gottlieb Fichte, filósofo idealista alemán, precursor del idealismo romántico y defensor de la libertad individual, con quien compartía también por entonces una visión algo religiosa del mundo. A través de sus lecturas, pronto se acercó a G. W. F. Hegel. Apenas tenía 20 años cuando Bakunin consolidó su fascinación por las ideas y la reflexión filosófica hegeliana. Lejos de su hogar, en una carta a su hermana, insistía en que la libertad era tan esencial para él como el aire mismo[2]. Sin embargo, para Bakunin, la libertad no era un acto egoísta ni individualista, sino una necesidad humana vital, un impulso propio del instinto natural que, confiaba, aguardaba a los hombres y mujeres de todo el mundo. Pero Mijaíl Bakunin terminó por cansarse de Moscú y de las dinámicas de la ciudad. Su destino parecía ser Berlín, donde aspiraba a profundizar en su dedicación a la filosofía. Sin dinero, la única esperanza fue el apoyo de su amigo Alexánder Herzen, pensador y activista ruso, quien, ante el rechazo de su familia, fue el único dispuesto a financiar su nueva aventura[3].

En ese periodo, aislado de sus amigos, Bakunin consolidó su visión hegeliana, pero su descontento innato y sus relaciones con la *izquierda hegeliana* —especialmente con Arnold Ruge— se tradujeron en continuas polémicas temperamentales que lo llevaron a abandonar el conservadurismo

familiar y adoptar una postura más radicalizada. En 1842, Bakunin se trasladó de Berlín a Dresde, donde comenzó a colaborar con Ruge en la publicación de *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* [Anales alemanes de ciencia y arte], circunstancia que le habría permitido conocer a Karl Marx; ese mismo año vio la luz un artículo suyo bajo el seudónimo de Jules Elyzard, titulado "La reacción en Alemania", en el que abandonaba definitivamente su postura conservadora y se alineaba con posicionamientos claramente más progresistas. Su carácter, naturalmente inclinado a la radicalidad, se expresó con fuerza en ese artículo, que generó numerosas reacciones. Inicialmente, Herzen creyó que el artículo había sido escrito por un francés y anotó en su diario "que esta es una instancia poderosa y firme, una victoria para el partido democrático". El artículo, de principio a fin, generó un gran interés. A medida que se desplazaba entre Dresde, Zúrich y Berna, comenzó a sentir la presión de una vigilancia constante. Las autoridades rusas recelaban de su actividad política, cada vez más notoria, y ordenaron a su familia que dejara de enviarle dinero. Paralelamente, se le exigió desde San Petersburgo que regresara a Rusia y acometer un seguimiento policial cuando entrase en el país[4]. Pero sus pasos fueron en dirección opuesta: de Berna marchó a Bruselas y de allí a París. Mientras tanto, en Rusia se decretaba su arresto, el embargo de sus bienes y su exilio forzado a Siberia.

Bakunin intensificó entonces sus movimientos. Los encuentros con Marx fueron frecuentes desde el momento en que se conocieron. Marx llegó a describir a Bakunin como un *idealista sentimental*[5], "y tenía razón", añadía Bakunin. Mientras que él acusó a Marx de hombre vanidoso, traicionero y reservado, "y yo también tenía razón", agregaba nuevamente. Ya desde esos primeros contactos se hacía evidente que las diferencias entre ambos no se limitaban únicamente al plano teórico, sino que también se manifestaban en temperamentos profundamente opuestos. Según el testimonio de Bakunin, Marx y él coincidieron por primera vez en 1844, en París. Se veían muy a menudo, en tanto que Mijaíl se sentía atraído por "su erudición y su apasionado y serio compromiso con la causa del proletariado". Sus temperamentos eran muy diferentes, no se soportaban.

La actitud de Marx hacia las ideas de Bakunin fue marcadamente crítica. Marx mostró una postura similar frente a muchos de los socialistas que lo precedieron o que no compartían su visión. En diferentes ocasiones se ha señalado este rasgo en los análisis del pensamiento marxista, destacando que la crítica marxista combinaba el rechazo doctrinal con una fuerte descalificación personal o intelectual del adversario[6]. De Bruselas a París, su exilio le permitió entablar contacto con Proudhon y también con círculos del exilio polaco, lo que desembocó en su implicación en una línea de acción más radical y con un fuerte componente nacionalista. Este proceso lo conduciría finalmente al levantamiento de Cracovia, un episodio que vivió como parte de una lucha más amplia por la liberación de los pueblos eslavos. Creía que un alzamiento generalizado de estos pueblos podría acabar con el dominio despótico en Europa. La agitación no se detuvo. En febrero de 1848 llegó a París, justo cuando estallaba la revolución. Durante semanas se entregó con entusiasmo a esa experiencia transformadora, participando en todo tipo de actos y asambleas. Según él mismo contaría más tarde, vivía con intensidad extrema: se despertaba antes del amanecer, se acostaba de madrugada, y pasaba el día entero de pie, yendo de club en club, de manifestación en manifestación[7]. Mijaíl Bakunin rememora un encuentro que evidenció su ruptura y que tuvo lugar hacia 1848 en Berlín. Según relata, algunos amigos comunes propiciaron el reencuentro entre ambos, que culminó en un abrazo forzado por la cordialidad del momento. En el transcurso de una conversación a medio camino entre la broma y la seriedad, Marx le confesó con tono provocador: "¿Sabes que ahora me encuentro al frente de una sociedad comunista secreta tan bien disciplinada que, si dijera a uno de sus miembros '¡Ve y mata a Bakunin!', te mataría realmente?[8]". Bakunin, sin dejarse impresionar, replicó que si aquella sociedad secreta no tenía otra función más que eliminar a quienes le resultaban molestos, no era sino una organización de lacayos o de ridículos charlatanes. Esta conversación, cargada de tensión ideológica y personal, marcó el final de sus encuentros por un largo periodo: no volvieron a verse hasta el año 1864.

Pero volvamos a nuestro personaje, quien después de salir de París y tras un complicado trayecto hasta Praga, participó en el Congreso Eslavo y, poco

después, en las Jornadas de Junio de 1848. En aquel foro internacional expuso su visión sobre la unidad de los pueblos eslavos, pero enseguida se percató de que esa tarea no sería sencilla: los desacuerdos entre los participantes eran profundos, tanto en los objetivos como en los medios para alcanzarlos[9]. Mientras tanto, sus planes revolucionarios se diseminaban por distintas regiones de Europa central. Entre Leipzig, Bohemia y Dresde, mantenía una frenética actividad: fundaba círculos clandestinos con unos pocos colaboradores y diseñaba estrategias para alentar nuevas rebeliones. La participación de Mijaíl Bakunin en el Alzamiento de mayo de 1849 de Dresde constituye uno de los momentos más destacados de su biografía revolucionaria. Durante aquellos días de insurrección, Bakunin trabajó incansablemente al lado del Gobierno provisional, con una energía que sembró el pánico entre la burguesía sajona[10]. En los días posteriores, junto a otros como Otto Heubner y Richard Wagner —quien quedaría profundamente impresionado por él, hasta el punto de reflejar ideas anarquistas en sus escritos de la época—, Bakunin se trasladó a Freiberg. Desde allí intentó, quizás de forma quijotesca, extender la revuelta hacia Bohemia. Sin embargo, el movimiento fue decayendo y los grupos de voluntarios revolucionarios se disolvieron. Finalmente, en Chemnitz, se les recibió en un principio con aparente simpatía, pero en la noche del 9 al 10 de mayo de ese mismo año fueron traicionados, capturados en la cama por ciudadanos sajones y entregados a las tropas prusianas. Así comenzaban para Bakunin sus largos años de prisión.

Tras un breve paso por el Frohnveste de Dresde, Bakunin fue trasladado junto a Heubner y August Roeckel a la fortaleza de Königstein a finales de agosto de 1849. Desde allí escribió varias cartas a su amigo Adolf Reichel, en las que dejaba entrever su estado de ánimo, su férrea voluntad política y su negativa rotunda a delatar a otros compañeros. Para principios de 1850 fue condenado a muerte en primera instancia, pero la sentencia fue conmutada por cadena perpetua pocos meses después. En junio del mismo año fue extraditado a Austria, donde su situación empeoró considerablemente: recluido primero en el monasterio de San Jorge en Praga y luego en la prisión de Olomouc, fue sometido a constantes interrogatorios y a unas condiciones

de vida inhumanas. En 1851 fue nuevamente condenado a muerte, pero indultado casi de inmediato y sentenciado de nuevo a cadena perpetua. Su destino final sería Rusia, donde sería encarcelado. Afirmaba Ángel J. Cappelletti que Bakunin no era una excepción, en tanto que la mayoría de los que lucharon contra el zarismo tarde o temprano acabarían en la cárcel[11].

Durante su reclusión en la temida fortaleza de San Pedro y San Pablo, en San Petersburgo, Bakunin recibió la solicitud de escribir una confesión dirigida al zar. Las autoridades, conscientes de su fama como agitador revolucionario, le instaron a relatar por escrito su vida y actividades políticas, con la esperanza de obtener información sobre las redes de exiliados rusos implicados en movimientos subversivos por toda Europa. A pesar de sus reservas iniciales, Bakunin aceptó redactar el texto. El resultado fue una confesión extensa, en la que combinó reflexiones personales, relatos de su trayectoria revolucionaria y un tono calculadamente entregado, probablemente con la intención de mejorar su situación carcelaria[12]. Posteriormente fue trasladado a la prisión de Shlisselburg, donde su salud se deterioró gravemente: sufrió escorbuto, perdió todos los dientes y cayó en un estado de desesperación tal que llegó a pensar en el suicidio. Solo la intervención de su familia lo salvó, al conseguir su deportación a Siberia occidental en 1857. En Tomsk y posteriormente en Siberia oriental, Bakunin recuperó parte de su libertad. Aunque estaba sometido a vigilancia policial y restricciones de residencia, gozaba de una relativa autonomía.

En 1858 se casó con Antonia Kwiatkowska, hija de un exiliado polaco. Pero sus intentos por obtener un indulto total resultaron infructuosos. Finalmente, en 1861, Bakunin ejecutó un audaz plan de fuga: partió desde Irkutsk, navegó por el Amur hasta Nikoláyevsk, cruzó hacia Japón —donde coincidió con un viejo camarada de Dresde, W. Heine— y desde allí zarpó hacia San Francisco. Su itinerario lo llevó luego a Panamá, cruzó por tierra hasta Aspinwall y embarcó rumbo a Nueva York. A mediados de diciembre llegó a Liverpool y el 27 de diciembre de 1861 entró finalmente en Londres, donde fue recibido con entusiasmo por sus antiguos compañeros Herzen y Nikolái Ogariov[13]. Habían pasado doce años desde el Alzamiento de Dresde. Doce años de cárceles, traiciones, enfermedades, viajes forzados y

resistencia. Y, sin embargo, el Bakunin que emergía en Londres no era un hombre derrotado, sino un revolucionario renovado, más convencido que nunca de que la libertad solo podía alcanzarse rompiendo las cadenas de todos los poderes. Cuando regresó a Europa en los años sesenta, Bakunin encontró un panorama muy distinto al de su juventud. El fervor revolucionario había desaparecido de las calles[14].

Fue precisamente la cuestión polaca la que le permitió una confluencia significativa con Herzen y con Ogariov: juntos, desde Londres, ofrecieron el único frente ruso que los patriotas polacos estaban dispuestos a tratar como interlocutores válidos. El prestigio de Herzen —que manejaba la influyente imprenta y periódico *Kolokol* [La campana]— se unió al carisma inflamable de Bakunin. Ambos eran vistos como portavoces de la organización revolucionaria rusa Zemlya i Volya [Tierra y Libertad], que desde Londres se proyectaba como una poderosa red secreta, aunque en la práctica era más una idea que una estructura consolidada.

En ese contexto, la vida de Mijaíl Bakunin dio un giro decisivo hacia la acción política internacional. Hasta entonces, sus ideas revolucionarias habían germinado en el exilio, en la soledad o en pequeños círculos intelectuales. Sin embargo, la coyuntura del levantamiento polaco de 1863 le brindó una oportunidad inesperada para tejer alianzas con otras insurgencias europeas. Puede hablarse ya, en este punto, de un Bakunin con rasgos claramente anarquizantes, pues aquella experiencia vino a sumarse a otras vivencias que habían ido moldeando su pensamiento. A partir de entonces, su programa se definirá como una lucha constante en favor de la libertad —entendida como principio supremo— y en contra de todo aquello que pudiera coartarla: el nacionalismo estatista de la época, la influencia —a su juicio funesta— de la religión y el poder cada vez más dominante de la burguesía sobre los pueblos[15].

Pero el levantamiento polaco, planeado como el inicio de un nuevo ciclo revolucionario, fracasó. En otoño de 1863, frustrado, Bakunin regresó a Londres y poco después se trasladó a Italia. Allí se reencontró con Proudhon y conoció a los hermanos Reclus, encuentros que seguramente confirmaron su camino ideológico hacia el anarquismo[16]. En Florencia se topó con algo

mucho más fértil: colaboró con círculos mazzinianos y garibaldinos, y tejió nuevas redes con polacos, rusos, húngaros y franceses; por aquel entonces Bakunin, que ya era anarquista, colaboró activamente con la masonería, de la que era miembro[17]. Aunque el levantamiento polaco estaba moribundo, Bakunin seguía creyendo que una nueva ola revolucionaria barrería Europa. En su visión, el futuro no estaba en los pactos con las burguesías liberales, sino en la organización secreta en favor de la liberación de los pueblos. Entre 1864 y 1866, Bakunin elaboró uno de los núcleos fundamentales de su pensamiento: la creación de una internacional secreta revolucionaria, la Fraternidad Universal, basada en la cooperación de los más decididos militantes de cada lugar. No pretendía estructuras rígidas ni liderazgos personalistas, sino una red clandestina capaz de desencadenar movimientos insurreccionales coordinados.

La creación de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT) en 1864 representó un esfuerzo por unificar los distintos sectores del movimiento obrero europeo. La propuesta pasaba por agrupar, pese a los contrastes y a las distancias, las diferentes corrientes del obrerismo internacional en torno a un proyecto común sustentado en la lucha contra la explotación capitalista. La idea no era otra que la de sumar fuerzas que derivarían en la construcción futura de una alternativa social basada en la emancipación de la clase; Bakunin se incorporó a la sección central de la Internacional en Ginebra hacia junio o julio de 1868. No obstante, antes había volcado sus esfuerzos en la Liga de la Paz y la Libertad, cuyo congreso fundacional había presenciado el año anterior[18]. No tardó mucho tiempo en aparecer la Alianza Internacional de la Democracia Socialista, una nueva organización que se alimentaba de la ruptura de Bakunin con la Liga de la Paz y la Libertad, siendo lo que a la postre sería la primera organización anarquista[19].

La integración o no de la Alianza de Bakunin en el seno de la AIT fue un asunto profundamente debatido, que generó recelos y tensiones que pronto saldrían a la luz. Los problemas entre Mijaíl Bakunin y Karl Marx no tardaron en llegar; un colaborador informó a Marx sobre la fundación de la Alianza Internacional de la Democracia Socialista y de que su impulsor era Bakunin, por lo que pronto se apresuró a comunicar a Friedrich Engels, en una carta,

que el revolucionario ruso quería imponer una dirección rusa al movimiento obrero internacional[20]. Bakunin desconocía esta correspondencia y cuando a finales de 1868 enviaba una carta a Marx en un tono cordial y con ánimo de colaboración, Marx ya había promovido desde el Consejo General de la Internacional una respuesta oficial de rechazo a la Alianza, argumentando que la existencia de una segunda organización internacional paralela desorganizaría la AIT[21]. Tras este rechazo, la dirección de la Alianza propuso su disolución como organización internacional y solicitó que sus secciones se integraran individualmente en la Internacional, algo que finalmente sucedió y que facilitó la llegada de varios de sus seguidores desde secciones locales como Italia, Suiza y España.

En 1869 irrumpe en escena Serguéi Necháyev, una figura tan controvertida en la vida como en la obra que se atribuye a Bakunin. Este joven ruso, casi un muchacho, encabezaba un grupo de estudiantes revolucionarios que, influidos por el jacobinismo y el blanquismo, se sentían atraídos por las sociedades secretas y por la idea de una insurrección violenta que pusiera fin al régimen zarista. Pronto la policía imperial comenzó a seguirle la pista, lo que le obligó a exiliarse de Rusia. Camino de Suiza, se dirigió a Bakunin, a quien se presentó como emisario de unas sociedades secretas que pretendían, ni más ni menos, que acabar con el zarismo definitivamente. En marzo de 1869, con documentación falsa, se dirigió a Ginebra, donde entró en contacto con él. La relación entre Mijaíl Bakunin y Serguéi Necháyev constituye un episodio crucial en la historia del pensamiento revolucionario del siglo XIX, al revelar una profunda fractura entre dos concepciones de la lucha política: el anarquismo libertario y el nihilismo conspirativo[22]. Posiblemente, la llegada de Necháyev a Suiza supuso para Bakunin una forma de reconectar con Rusia, un estímulo inesperado que encendió su entusiasmo ante las noticias del joven revolucionario, quien parecía ofrecer una vía inmediata para derrocar, de una vez por todas, el régimen autocrático ruso[23]. No resulta extraño, pues, que Bakunin viera en aquel muchacho la oportunidad largamente esperada. Los estudiosos del llamado asunto Necháyev han ofrecido interpretaciones diversas, pero en su mayoría coinciden en un punto: el joven exiliado ruso, más allá de su aura de revolucionario —auténtica o

impostada—, fue también un mentiroso consumado, como sostiene Michael Confino, e incluso tal vez un agente provocador al servicio de la policía secreta zarista, como sostienen otros tantos, entre ellos Engels[24].

El entusiasmo con que Bakunin acogió las propuestas de Necháyev parece fuera de duda, y de la presunta colaboración entre ambos habría nacido el *Catecismo del revolucionario*, un texto que funcionaba como una guía doctrinal para el revolucionario íntegro y comprometido[25]. Concebido como un manual de instrucción, el *Catecismo* traza los principios inquebrantables que deben regir la vida del revolucionario: una entrega absoluta a la causa, que implica la renuncia radical a todo lo que pudiera evitar su ejemplaridad transformadora. El activista, según esta lógica implacable, debía convertirse en un conspirador profesional, dispuesto a recurrir, incluso mediante la violencia, a toda clase de artimañas, siguiendo una suerte de principio maquiavélico cuya única finalidad es la destrucción del sistema opresor. Hasta ese momento, las propuestas políticas de Bakunin no contemplaban el uso sistemático de la llamada violencia revolucionaria. Para él, la revolución debía surgir como una expresión espontánea de las masas populares, no como el resultado de una imposición organizada por minorías conspirativas. En sus propias palabras, no reconocía la utilidad ni la posibilidad de otra revolución que no fuera social del pueblo; cualquier otra opción era deshonesta, perjudicial y mortal para la libertad[26]. Sin embargo, la supuesta coautoría del *Catecismo del revolucionario* colocó a Bakunin en una posición comprometida, difícil de sostener para muchos de sus aliados, al tiempo que fue aprovechada por sus enemigos ideológicos.

Karl Marx no tardó en aprovechar el llamado asunto Necháyev para atribuir a Bakunin no solo la autoría intelectual del texto, sino también la responsabilidad por las acciones políticas y conspirativas que de él pudieran derivarse. Poco después, Necháyev regresó a Rusia, portando diversos documentos firmados por Bakunin que le conferían la representación rusa de una supuesta organización revolucionaria transnacional. En Moscú, bajo el amparo de grupos como Naródnaya Rasprava [La Venganza del Pueblo], se dispuso a acelerar el estallido revolucionario. Necháyev rápidamente organizó una célula revolucionaria y seleccionó sus primeros objetivos, entre ellos un

joven estudiante perteneciente a la citada organización, a quien se le atribuía una posible colaboración con la policía. Este joven, Iván Ivánov, fue asesinado por Necháyev con un disparo en la cabeza. No tardó la Ojrana —la temida policía secreta rusa de la época— en identificar a Necháyev como el líder de aquella organización clandestina. Ante la persecución, Necháyev huyó nuevamente a Suiza a finales de 1869. Este retorno puso en evidencia una profunda distancia entre Bakunin y su antiguo protegido: mientras Necháyev actuaba con creciente audacia, Bakunin había abandonado Ginebra para refugiarse en Locarno, manteniendo su paradero en secreto para casi todos, pero finalmente accedió a él.

En ese contexto, Mijaíl Bakunin publicó el folleto *Los osos de Berna y el oso de San Petersburgo*, con el objetivo de movilizar a los ciudadanos suizos contra la extradición de Serguéi Necháyev. Este opúsculo presenta una crítica contundente al poder político en general y, de manera particular, al sistema suizo[27]. En el reencuentro con Necháyev, Mijaíl Bakunin se encontraba inmerso en la traducción al ruso de *El capital* de Marx, tarea que Necháyev logró convencerlo de abandonar, a pesar de que ya se le había adelantado dinero para tal empresa[28]. Además, Necháyev envió una carta amenazante al editor, bajo el amparo de La Venganza del Pueblo, advirtiendo que cualquier perjuicio hacia Bakunin por detener este trabajo sería vengado. Para entonces, Marx acusaba a Bakunin de intentar destruir la Internacional. En una de sus cartas afirmaba: "Desde hace años, B[akuni]n trabaja secretamente para minar a la Internacional, pero ahora lo hemos acorralado de tal modo que finalmente ha tenido que quitarse la máscara y hacer una sesión pública con los estúpidos que lo siguen". Además, Marx lo consideraba el instigador de la carta que Necháyev había enviado al editor con el objetivo de interrumpir la traducción de *El capital* al ruso y negarse a devolver el dinero recibido[29]. En agosto, Marx pidió al economista moscovita Nikolái Danielson una copia de esa carta para utilizarla contra Bakunin en el Congreso de La Haya de 1872. La carta de Necháyev cumplió su propósito, como reconocía el propio Karl Marx en una carta enviada el 25 de noviembre de ese mismo año a Danielson. Dicho propósito no era otro que facilitar la expulsión de Bakunin y sus seguidores de la Primera Internacional: "La carta

llegó a tiempo y prestó su servicio", a lo que añadía que vigilara su seguridad, considerando que "estos individuos [en referencia a Bakunin y Necháyev] son capaces de cualquier infamia"[30].

Necháyev no solo engañó a Bakunin asegurándole que huía de Rusia bajo una falsa acusación de asesinato, sino que también lo condujo a un callejón sin salida, manipulando al viejo anarquista ruso para sus propios fines. Las diferencias entre ambos eran numerosas; para Avrich, desde el punto de vista organizativo, la oposición entre ambos se expresa en la concepción del sujeto revolucionario. Necháyev promovía una estructura secreta, disciplinada, autoritaria y cerrada, que recordaba los modelos conspirativos de Louis Auguste Blanqui; por su parte, Bakunin defendía que la única revolución legítima era la que surgía de las masas, sin directivas externas ni partidos de vanguardia[31].

Aunque Bakunin se distanció de Necháyev claramente en 1870, el episodio se convirtió en uno de los argumentos principales de las acusaciones que los sectores marxistas de la Primera Internacional esgrimieron contra él. Posiblemente, más allá de la explotación que sus adversarios hicieron de aquel episodio para desacreditarlo, lo que pudo también marcar a Bakunin fue una profunda herida emocional[32]. Después de veinte años de vida revolucionaria, fue la primera vez que se prodigó sin reservas a alguien y depositó una entrega casi absoluta que terminó en una experiencia muy amarga para el anarquista ruso. Las alusiones directas y las críticas que hace Bakunin a Necháyev en una carta de junio de 1870 son claras: "Sí, querido amigo, usted no es un materialista como nosotros los pecadores, sino un idealista, un profeta, un monje de la Revolución… usted es un fanático. De ahí su enorme fuerza de carácter y junto a ella, su ceguera, y la ceguera es una debilidad grande y mortal"[33]; a lo que añade una larga lista de manipulaciones que habría cometido contra él y contra otros tantos colaboradores. "Necháyev juega al jesuitismo como otros juegan a la revolución[34]".

LA REVOLUCIÓN QUE NO PUDO SER:

EL CICLO INSURRECCIONAL DE 1870-1871

Cuando en 1870 estalló la guerra francoprusiana, Mijaíl Bakunin no la percibió simplemente como un conflicto entre dos potencias europeas en disputa por la hegemonía continental. Para él, aquel choque de imperios era la antesala de algo mucho más grande: el fin del mundo viejo, la apertura de una grieta en la fortaleza del orden burgués y estatal, por la que podría irrumpir finalmente la futura, ahora posiblemente inmediata, revolución social. Esta convicción impulsó a Bakunin a una acelerada actividad política y organizativa. Veía con preocupación que las promesas latentes en las luchas de los años sesenta —la Comuna de Lyon, el republicanismo radical francés, las insurrecciones italianas— podían verse arrasadas por una contrarrevolución sólida, burguesa, nacionalista, legitimada incluso por el sufragio. Su temor era claro: que la guerra no diera paso a la revolución, sino a una restauración más moderna y eficaz del dominio estatal. No quiso o no pudo quedarse de brazos cruzados. Se trasladó a Lyon a principios de septiembre de 1870 con la esperanza de encender la chispa de una insurrección popular, y "desde su llegada, incitó a los conjurados a promover la insurrección"[35]. Organizó reuniones, escribió proclamas, habló ante las masas. Mijaíl Bakunin se instaló en una ciudad marcada por un clima de gran agitación. Posiblemente, lo acontecido en Lyon se había intensificado más allá de lo que muchos preveían. La reacción de las autoridades fue tajante: la prioridad absoluta era ganar la guerra y frenar cualquier conato revolucionario[36]. Frente a esta postura, Bakunin y los internacionalistas defendieron con determinación la necesidad de crear una red de comunas revolucionarias que, organizadas en federación, canalizaran y coordinaran el impulso insurreccional. Para ellos, la libre federación de comunas no era un objetivo final, sino un paso imprescindible para desmantelar el Estado y sus aparatos de control: "Si el pueblo organizado revolucionariamente no se apresura a actuar, se pierde su futuro", proclamaban los carteles que comenzaban a llenar las calles de una bulliciosa Lyon[37].

Bakunin fue arrestado en Lyon. Escapó gracias a sus compañeros, pero la herida ya estaba abierta. En los días siguientes, escribió con urgencia a sus

contactos, intentó reorganizar la resistencia desde Marsella, envió propuestas, redactó manifiestos, pero todo parecía ya inútil. El viento había cambiado. El pueblo, temeroso y confundido, no se alzaba. En el retiro forzoso de Locarno, Bakunin no dejó de escribir ni de conspirar. Transformó la decepción en reflexión teórica. Elaboró una crítica feroz al nacionalismo alemán, al estatismo republicano francés y al oportunismo de los socialistas parlamentarios. En sus escritos de ese invierno —panfletos, cartas, tratados filosófico-políticos— fue perfilando su visión más acabada de la lucha revolucionaria: no bastaban las estructuras visibles del movimiento obrero, dominadas ya por la burocracia y el centralismo. Bakunin rechazaba cualquier forma de poder centralizado, incluso si se decía obrero o proletario. En la Conferencia de Londres de 1871, vio con claridad que la Internacional había caído bajo el control de una nueva ortodoxia. Frente a ello, impulsó junto con otros exiliados la creación de la Federación del Jura y la redacción de la célebre *Circular de Sonvilier*, una crítica implacable a la burocratización de la Internacional y una defensa del federalismo obrero y la acción directa[38].

Como era de esperar, las diferencias y las tensiones entre los diversos sectores que componían la Primera Internacional se hicieron visibles de forma más o menos regular. Las desavenencias entre Marx y Bakunin no eran solamente teóricas, sino también organizativas y tácticas. Marx favorecía una Internacional centralizada, con un Consejo General que orientara políticamente el movimiento; Bakunin, por el contrario, defendía una estructura federal y descentralizada, basada en la autonomía de las secciones[39]. La rivalidad se agudizó entre 1870 y 1872, cuando Marx acusó a Bakunin de actuar, como ya hemos citado, en secreto para sabotear la Internacional, mientras los anarquistas denunciaban las maniobras autoritarias del Consejo General[40].

El Congreso de la Internacional celebrado en La Haya en septiembre de 1872 fue decisivo para la expulsión de Bakunin y de James Guillaume, militante anarquista suizo, estrecho colaborador de Bakunin, en un contexto en que la mayoría apoyó la posición de Marx frente a las tesis antiautoritarias defendidas por ambos. Aquel hecho marcó la ruptura definitiva entre

marxistas y anarquistas, y selló el destino de la Primera Internacional, que poco después trasladó su sede a Nueva York y entró en una fase de disolución[41]. En respuesta, los seguidores de Bakunin organizaron un congreso paralelo en Saint-Imier, que marcó el nacimiento formal de la corriente anarquista internacional. Allí se proclamó un rechazo absoluto a todo centralismo. Bakunin resumió esta postura con la célebre frase: "No puede haber libertad sin igualdad, ni igualdad sin libertad"[42].

En otro orden de cosas, durante esos años, la vigilancia y persecución hacia los revolucionarios rusos alcanzaron uno de sus momentos más intensos. Ante la represión, muchos optaron por emigrar hacia Europa occidental, generando un flujo constante de jóvenes rusos entre algunas ciudades, destacando —entre otras— Ginebra o Zúrich. En este contexto, Bakunin estrechó lazos con numerosos emigrantes, quienes, en muchos casos, le profesaban una profunda admiración por la figura que él representaba en ese momento. No obstante, a pesar de su carisma y liderazgo, sus intentos por expandir las secciones organizativas revolucionarias dentro del movimiento obrero, especialmente entre los pueblos eslavos, no alcanzaron el éxito esperado. Las dificultades para consolidar un apoyo firme en este sector reflejan las complejidades de su estrategia en un periodo marcado por la dispersión y las tensiones internas. Algo más o menos similar sucedió con un nuevo intento por influir entre los polacos para infundir una perspectiva emancipadora[43]. Sin embargo, es posible que el largo viaje intelectual y político que emprendió desde su juventud idealista hasta su madurez libertaria haya encontrado su punto culminante en *Estatismo y anarquía*, obra publicada en 1873, justo al final de su vida. Esta obra, aunque inacabada en el sentido técnico del término, según M. Shatz, posee una coherencia que rara vez se encuentra en sus otros escritos, dispersos y a menudo fragmentarios, nacidos de la urgencia revolucionaria[44]. La obra se estructura en torno a tres grandes ejes entrelazados: la crisis geopolítica europea tras la guerra francoprusiana y la emergencia del Imperio alemán; la crítica feroz a los marxistas tras el cisma de la Primera Internacional; y, finalmente, una exposición sistemática de su pensamiento anarquista. El primer eje se arraiga en el desasosiego que recorrió Europa al comprobar la fulminante victoria

prusiana sobre la Francia de Napoleón III. Para Bakunin, este hecho significaba algo más que un cambio en el equilibrio de poderes: simbolizaba la victoria del orden, del estatismo y de la autoridad jerárquica sobre las fuerzas revolucionarias. Francia, con todas sus contradicciones, había representado desde 1789 un baluarte del espíritu emancipador. Alemania, en cambio, encarnaba para Bakunin el racionalismo autoritario, el militarismo y la obediencia ciega al Estado.

No es de extrañar, pues, que *Estatismo y anarquía* esté impregnado de una germanofobia virulenta, que hoy podemos matizar críticamente, pero que en su momento respondía tanto a experiencias personales —como su detención y encarcelamiento tras el Alzamiento de Dresde en 1849— como a un profundo rechazo filosófico y político del espíritu que Bakunin veía encarnado en el sistema prusiano. El nacionalismo expansionista, la burocracia eficiente al servicio de la dominación y el culto al Estado eran para él las semillas de una nueva tiranía. El Imperio alemán, bajo Bismarck, era, en su visión, una maquinaria peligrosa no solamente por lo que era, sino por lo que prefiguraba: un futuro de obediencia masiva, disciplina social y tecnocracia militarizada.

En este contexto se enmarca su ruptura con Marx, no únicamente como conflicto de egos —aunque también—, sino como expresión profunda de dos concepciones incompatibles de la revolución. Para Bakunin, el marxismo representaba una sofisticada forma de estatismo: la idea de que el Estado podría ser utilizado como herramienta de emancipación. Su crítica es demoledora: el socialismo autoritario, advierte, desembocará necesariamente en una nueva forma de esclavitud, más científica, más planificada, más eficiente, pero no menos opresiva. La dictadura del proletariado, afirma, no será sino una dictadura sobre el proletariado. Concluye: "Ellos [los marxistas] sostienen que solo una dictadura —por supuesto, su dictadura— puede crear libertad para el pueblo. Nosotros sostenemos que la dictadura es incompatible con la libertad del pueblo"[45].

Poco tiempo después, en octubre de 1872, Bakunin se trasladó a Locarno, donde permaneció hasta septiembre del año siguiente. Sin saberlo aún, este retiro marcaría su retirada definitiva de la política activa. Aunque su

presencia en las calles se desvanecía, continuaba enfrascado en una intensa correspondencia y en la redacción del borrador de la segunda parte de su obra *El imperio knuto-germánico*[46]. Su interés seguía centrado en Rusia. Desde la distancia, intentaba orientar las actividades de algunos de sus seguidores, especialmente aquellos radicados en Zúrich. Fue así como entró en contacto con el matemático ruso exiliado Piotr Lavrov, un liberal considerablemente más moderado que la mayoría del entorno bakuninista. Lavrov aspiraba a reactivar un proyecto que diera continuidad a la labor del periódico *Kolokol* [La Campana], fundado por Alexánder Herzen y Nikolái Ogariov. Aquel desaparecido periódico, el primer gran órgano del exilio ruso libre de censura, había sido un medio fundamental para propagar ideas capaces de transformar Rusia desde el interior. Bakunin le profesaba un afecto especial. Sin embargo, las profundas discrepancias en torno al programa y la organización que debía seguir la nueva publicación acabaron por frustrar la iniciativa, a pesar de que llegaron a publicarse algunos números[47]. Además, la creciente influencia de Piotr Lavrov entre los exiliados rusos en Europa debilitó el respaldo a las propuestas de Bakunin en Zúrich, erosionando aún más su capacidad de liderazgo en el movimiento revolucionario.

En 1874, pese a su frágil estado de salud, Bakunin intentó participar en una última insurrección en Bolonia, Italia. Fue un levantamiento frustrado rápidamente por la falta de apoyo popular y la eficaz represión de las autoridades. A pesar de su fracaso, evidencia el compromiso inquebrantable de Bakunin con la acción directa revolucionaria. Tras este intento fallido, Bakunin se retiró definitivamente. Sus últimos años estuvieron marcados por el aislamiento, la pobreza y un progresivo deterioro físico. Sin embargo, incluso en ese contexto adverso, se mantuvo fiel a sus convicciones anarquistas[48], pues mantenía todavía un contacto epistolar constante con algunos de sus colaboradores y amigos más cercanos. Entre su correspondencia final, Sam Dolgoff destacó especialmente dos cartas: una dirigida a la Federación del Jura en 1873, y otra enviada en 1875 al geógrafo anarquista y compañero de lucha, Élisée Reclus[49]. Su lectura permite entrever no solo el estado de ánimo y la situación personal del viejo

revolucionario, sino también el paisaje sombrío del contexto político de aquel momento. En la carta a la Federación del Jura, fechada en octubre de 1873, Bakunin agradece a sus compañeros la lealtad mostrada en medio de las turbulencias internas que desgarraban a la AIT, especialmente frente al autoritarismo que atribuía a Marx y sus seguidores. El tono general es el de una despedida. A los 60 años, con la salud quebrada por décadas de cárcel, exilio y lucha, escribe: "Ha llegado la hora de retirarme definitivamente". No se trata únicamente de una rendición ante el desgaste físico; también es la constatación de que ya no puede contribuir con la energía de antaño al movimiento obrero. Bakunin reafirma con más firmeza que nunca su convicción de que ha llegado el momento de pasar de la teoría a la práctica, de las palabras a los hechos —aunque él ya no pueda ser protagonista de esa transición—, insiste en que las organizaciones obreras no deben depender de caudillos ni de intelectuales, sino de su propia capacidad de autoorganización y de resistencia colectiva[50].

En estas últimas palabras resuenan dos principios esenciales de su pensamiento: la libertad y la solidaridad. Sin una libertad real —esto es, sin la autonomía efectiva de los trabajadores y la abolición de todo poder autoritario—, no puede haber igualdad ni justicia duraderas. Y sin solidaridad internacional, el movimiento quedará fragmentado y expuesto a la represión. Por ello, hace un último llamamiento: construir una organización práctica, horizontal y enraizada en la acción directa y la confianza mutua entre los oprimidos. La Federación del Jura, escribe, debe encarnar este modelo y dar ejemplo para que otras organizaciones obreras sigan su camino desde el federalismo y la horizontalidad. La segunda carta, dirigida a Élisée Reclus y escrita en 1875, en el último año de su vida, revela un tono más íntimo y desolado, incluso derrotista. Bakunin describe un panorama sombrío: las masas obreras están desmoralizadas, las pasiones revolucionarias que agitaron Europa en las décadas precedentes se han apagado y las fuerzas del orden han perfeccionado sus mecanismos de control[51]. La derrota de la Comuna de París marca un antes y un después: las esperanzas de un levantamiento social inmediato se desvanecen, mientras la contrarrevolución se afianza. Después de 1871, los Estados europeos —lejos

de debilitarse— se consolidan, se burocratizan y refuerzan sus aparatos administrativos y represivos. Paralelamente, las potencias europeas se lanzan a una expansión imperialista sin precedentes, acelerando el dominio colonial en África y Asia. El estatismo, el imperialismo y el capitalismo se imponen como fuerzas dominantes, tomando una ventaja que Bakunin considera difícilmente reversible.

"No quedan más que unos pocos valientes", escribe en alusión a los compañeros del Jura y de Bélgica que, pese al aislamiento, persisten en la lucha. Sugiere que quizá solo una catástrofe de proporciones mundiales —una guerra global— podría desencadenar, a pesar de su horror, una transformación radical del orden existente[52]. El último año de Bakunin, entre 1875 y 1876, estuvo así marcado por la decadencia física y el aislamiento político. Murió el 1 de julio de 1876 en Berna, a los 62 años, con la amarga conciencia de que posiblemente el tiempo histórico ya no jugaba a favor de la revolución.

CONTRA LA AUTORIDAD IMPUESTA

Uno de los pilares fundamentales del anarquismo de Bakunin es la denuncia, la identificación y, por consiguiente, la lucha contra las imposiciones autoritarias, ya fuesen políticas, religiosas o económicas. No en vano, interpretaba vital esa pugna, en tanto que consideraba que la obediencia ciega era nada más y nada menos que el principal obstáculo para la emancipación de la humanidad. "El primero de los deberes del hombre es ser libre", afirmaba Bakunin en uno de sus textos más conocidos[53]. El pensador ruso rechazaba de manera categórica cualquier forma de autoridad divina, estatal o capitalista, argumentando que la única autoridad legítima es aquella que surge del conocimiento y la experiencia libremente aceptados.

La negación de la autoridad que plantea el autor no implica el rechazo de la autodisciplina consciente ni de la asunción voluntaria de responsabilidades. Asumir deberes, por tanto, no equivale a obedecer[54]. Bakunin establece una distinción fundamental entre una autoridad hegemónica —impuesta, jerárquica y coercitiva— y otra de carácter

alternativo, más cotidiana y relacional, que surge de forma espontánea y se sustenta en la libertad integral. Para él, toda autoridad coercitiva constituye una amenaza a la autodeterminación individual y colectiva, al imponer un orden externo ajeno a las verdaderas necesidades sociales. Esta visión es coherente con su rechazo al Estado y a cualquier forma de gobierno centralizado que, en su opinión, perpetúan la desigualdad y la opresión en lugar de fomentar la libertad y la cooperación humana y societaria.

Debe quedar claro que el rechazo a la sumisión frente a las instituciones de poder no implicaba, en ningún caso, una negación del reconocimiento que él —al igual que otros libertarios— otorgaba a la *auctoritas* basada en el conocimiento y la experiencia. Esta autoridad era aceptable siempre y cuando, como sostenía en el caso de los científicos, estuviera al servicio de toda la comunidad. En este sentido, afirmaba que "La ciencia misma, lejos de constituir un poder, debe convertirse en un instrumento para la emancipación de todos"[55]. Bakunin, como hemos dicho, reconoce la existencia de una *autoridad moral* que surge en contextos prácticos y permite cuestionar las relaciones jerárquicas tradicionales entre teoría y acción. Esta forma de autoridad no se impone desde fuera, sino que se basa en la confianza mutua y en la competencia técnica reconocida dentro de un ámbito específico. En esta línea, Bakunin sostiene que es razonable seguir el consejo de quien posee experiencia en un determinado campo, siempre que esa relación no se convierta en una estructura fija de dominación[56]. Esta noción se vincula con su concepto de *autoridad natural*, entendida no como imposición sino como el reconocimiento voluntario de capacidades o saberes dentro de una comunidad.

Esa forma de autoridad, aceptada libremente y basada en el reconocimiento de una competencia específica, es legítima para Bakunin siempre que no implique sometimiento. En *Dios y el Estado*, afirma: "Cuando se trata de zapatos, prefiero la autoridad del zapatero; si se trata de una casa, de un canal o de un ferrocarril, consulto la del arquitecto o del ingeniero"[57]. Con este ejemplo, Bakunin subraya la diferencia entre una *autoridad artificial* —representada por el Estado y otras instituciones centralizadas que imponen normas externas— y una *autoridad natural*, vinculada a la

aceptación voluntaria de las leyes de la naturaleza o del saber humano. Esta última no restringe la libertad individual, sino que se asume racionalmente por su utilidad y necesidad. No obstante, Bakunin advierte sobre el riesgo de que incluso estas formas *legítimas* de autoridad se transformen en dogmas que anulen la capacidad crítica y la autonomía del pensamiento. En su análisis del marxismo, sostiene que la llamada dictadura del proletariado no haría sino reproducir las mismas estructuras opresivas que pretende abolir. Según su perspectiva, cualquier intento de centralizar la autoridad —por muy emancipador que sea su propósito inicial— desemboca inevitablemente en nuevas formas de tiranía, algo que no aceptaría bajo ningún concepto.

BAKUNIN Y LA RELIGIÓN: DEL RECHAZO DE DIOS AL ANTITEOLOGISMO

En el pensamiento de Mijaíl Bakunin la cuestión religiosa no es un mero añadido marginal a su obra, sino un elemento central desde el que despliega su crítica radical a todas las estructuras de poder. Lejos de limitarse a un ateísmo convencional, Bakunin desarrolla una postura más profunda y combativa: el antiteologismo. Esta actitud no se reduce a negar la existencia de Dios, sino que implica la necesidad de luchar activamente contra la idea misma de Dios, concebida como fundamento último de toda sumisión y jerarquía[58]. Esta evolución de Bakunin —desde un rechazo metafísico hasta una crítica política de la religión— refleja una maduración en su comprensión del papel que juega la idea de lo divino en la legitimación del poder. En *Dios y el Estado*, obra póstuma y fragmentaria, pero fundamental, Bakunin realiza un análisis demoledor de la religión como ideología de la opresión. Para él, el teísmo no es simplemente un error intelectual, sino una amenaza directa a la libertad humana.

La creencia en un ser superior no es, según Bakunin, una cuestión secundaria ni meramente espiritual. Tiene profundas consecuencias políticas y éticas. La existencia de Dios implica que el origen del mundo, del bien y del orden social no reside en el ser humano, sino en una voluntad ajena y superior. Esta idea, profundamente arraigada, lleva inevitablemente a la

negación de la dignidad humana: si todo depende de Dios, el hombre queda reducido a una criatura pasiva, subordinada, sin capacidad real de autodeterminación. Y es precisamente esta degradación lo que Bakunin denuncia con fuerza. Para él, la libertad solo puede alcanzarse si se destruyen las ideas que sustentan la autoridad. Y entre ellas, la idea de Dios ocupa un lugar privilegiado. La sumisión a Dios no es solo un acto de fe, sino un acto político: prepara al individuo para la obediencia al Estado, al patrón, al sacerdote.

En este sentido, *Dios y el Estado* plantea una conexión directa entre la religión y el poder político. Ambos se refuerzan mutuamente: Dios legitima el Estado y el Estado reproduce la lógica autoritaria de lo divino. Históricamente, los Estados han apelado a una legitimación trascendental: desde el derecho divino de los reyes hasta las teocracias modernas. Para Bakunin, esta asociación no es casual: Dios y el Estado son dos caras de la misma moneda. Por eso, la consigna de destruir al Estado se convierte en una metáfora inseparable de la necesidad de destruir a Dios. El antiteologismo, por tanto, no es una simple militancia atea, sino un posicionamiento filosófico y político: para liberar a la humanidad de la opresión, es necesario deshacerse de todas las ideas que justifican la autoridad desde lo absoluto, lo incuestionable, lo eterno. Bakunin no se limita a negar la existencia de lo divino; combate la función que lo divino cumple en las sociedades humanas: la de garantizar el orden jerárquico y la obediencia. La forma Estado, según James C. Scott, dista mucho de ser algo natural o dado. Más bien, representa una construcción histórica que ha ejercido una poderosa fascinación sobre la humanidad, hipnotizada por la narrativa del progreso y de la civilización, tejida desde los primeros Estados de la Antigüedad. A esto habría añadido Bakunin la persistente idea de sumisión, profundamente arraigada, y que los antropólogos radicales han descrito como un proceso de autodomesticación humana[59]. Así, Bakunin nos invita a ir más allá de una crítica superficial de la religión como creencia personal. Nos urge a comprender la religión como una estructura ideológica que perpetúa la sumisión. La lucha por la emancipación humana, nos dice, no será completa mientras existan dioses —en el cielo, en la tierra— que dicten lo que es justo, verdadero o necesario.

La divinidad representa necesariamente la negación de la humanidad como tal. Cuanto más se exalta la primera, más se degrada la segunda. Este principio encuentra su reflejo en la esfera terrenal a través del Estado, ya adopte la forma de monarquía o república, ya se sustente en un autoritarismo autocrático o en las variantes liberales de la democracia parlamentaria[60].

LA EDUCACIÓN, ESCUELA DE LA EMANCIPACIÓN INTEGRAL

Mijaíl Bakunin, al igual que otros pensadores revolucionarios del siglo XIX, abordó el problema de la educación dentro de su crítica al orden establecido. Aunque no desarrolló un sistema pedagógico propio ni propuso técnicas innovadoras de enseñanza, sus ideas influyeron en pedagogos y maestros de su época y posteriores[61]. En *Dios y el Estado* formula una crítica radical a la educación tradicional, anclada en valores religiosos y jerárquicos, y propone una transformación profunda de sus fundamentos. Para él, la educación no debe basarse en la fe ciega ni en la obediencia pasiva, sino en el desarrollo libre de la razón, la dignidad y la autonomía personal. Bakunin considera que la piedad y la obediencia, pilares de la moral cristiana tradicional, forman parte de un sistema que perpetúa la sumisión, tanto a la autoridad divina como a la autoridad terrenal. En contraposición, defiende que hay que "fundar toda la educación de los niños y su instrucción sobre el desarrollo científico de la razón", y no sobre la fe. Esta educación debe fomentar "el desarrollo de la dignidad y de la independencia personal", en lugar de "el de la piedad y de la obediencia"[62]. Bakunin concibe una pedagogía centrada en el pensamiento crítico, la búsqueda honesta de la verdad y el compromiso con la justicia, por encima de cualquier dogma religioso o poder político. Por ello, sostiene que debe establecerse el "respeto humano" como principio universal, sustituyendo "en todo y por todas partes el culto divino"[63].

En *La Comuna de París y la noción de Estado*, Bakunin señala que el culto a la autoridad, producto de la educación religiosa, es una fuente histórica fundamental de desgracias, depravaciones y servidumbres populares[64]. Esta

afirmación implica una crítica profunda a cómo la educación religiosa ha funcionado como un mecanismo para imponer y legitimar la autoridad de manera casi incuestionable. Desde la perspectiva del pensador, la autoridad no es una necesidad inevitable para la organización social, sino una construcción histórica que aliena a los individuos y subordina a la población a estructuras jerárquicas de poder. La educación religiosa, según esta visión, ha sido un instrumento clave para naturalizar la obediencia, presentando el orden establecido como sagrado e incuestionable, lo que contribuye a mantener el *statu quo* y a perpetuar la dominación. Su concepción de la instrucción libre se basaba en el autoaprendizaje y en la eliminación de cualquier estructura jerárquica que limitara el desarrollo del individuo. Lejos de abogar por la eliminación de toda enseñanza o escuelas, Bakunin insiste en que "se debe propagar abundantemente la instrucción en las masas"[65] para que la educación se convierta en un instrumento de emancipación y no de dominación. Además, sostiene que la educación debe fundamentarse en el "culto de la verdad y de la justicia" y en el "respeto humano que debe sustituir […] el culto divino". En otras palabras, la autoridad en la educación no debe ser un poder opresor ni arbitrario, sino un principio orientado hacia la formación de individuos libres, críticos y conscientes de sus derechos y deberes como miembros de la sociedad. Para Bakunin, las escuelas deberían estar destinadas principalmente a los niños, ya que son ellos quienes deben formarse en un entorno que fomente "la dignidad y la independencia personal". Según él, "habrá que eliminar, ante todo, esta ficción de Dios, el esclavizador eterno y absoluto", sustituyendo la fe religiosa por el "desarrollo científico de la razón"[66].

Asimismo, en su crítica al control estatal de la educación, Bakunin alertaba sobre el peligro de que el sistema educativo se convirtiera en un mecanismo de adoctrinamiento al servicio de las clases dominantes. En "La instrucción integral" (1869)[67], denunció que la escuela oficial no formaba individuos críticos y autónomos, sino que moldeaba, en cierto modo, conciencias sumisas a la autoridad operante. Romper con esto implica la necesidad de una educación que forme individuos libres, responsables y solidarios, capaces de cuestionar las estructuras de poder y de actuar

conforme a principios éticos nacidos de la experiencia y la razón humanas. Desde la perspectiva bakuninista, la educación racional debe implicar una progresiva anulación, inmediata si es posible, de cualquier tipo de autoridad en favor de la libertad que pueda facilitar una generación de individuos libres y conscientes. Pero Bakunin también se percató de las limitaciones de realizar esta transformación en el seno de la sociedad capitalista, pues las clases dominantes jamás permitirían que se formaran sujetos críticos, autónomos y revolucionarios. Por ello, afirmaba: "A pesar de nuestro gran respeto por la importante cuestión de la educación integral, declaramos que no es la más importante para los pueblos. Lo primero es su emancipación política, que engendra necesariamente su emancipación económica y, más tarde, su emancipación intelectual y moral"[68]. Esta visión anticipa una educación laica, racional y emancipada, donde la escuela deje de ser un templo de adoctrinamiento para convertirse en un espacio de desarrollo integral de la libertad humana, algo de considerable interés.

Para Bakunin, la sociedad en su estado natural no era un mero agregado de individuos, sino un organismo vivo basado en la cooperación voluntaria y la interdependencia mutua. Esta idea, que más tarde influiría en el anarcocomunismo de Kropotkin, partía de un principio fundamental: el ser humano no necesita autoridades externas para organizarse, sino tan solo comprender las leyes que rigen tanto su propia naturaleza como el entorno en el que vive. La sociedad ideal, por tanto, no sería producto de la imposición, sino de la educación. Bakunin entendía que, una vez abolido el Estado y las estructuras coercitivas, la principal función de la comunidad sería formar a sus miembros en los principios de la libertad y la igualdad. Pero esta educación no podía limitarse a la mera instrucción académica; debía, como hemos señalado, ser integral, combinando el conocimiento científico, la formación técnica y el desarrollo ético. Solo así se podría garantizar una verdadera emancipación humana. Así afirma en "La instrucción integral": "La instrucción debe ser igual en todos los grados para todos, por consiguiente, debe ser integral, es decir, debe preparar a los niños de ambos sexos tanto para la vida intelectual como para la del trabajo[69]".

El primer paso en su modelo educativo consistía en una sólida formación

científica. Bakunin creía que el método racional era la herramienta más poderosa para liberar al individuo de las supersticiones religiosas y las ideologías opresoras. Sin embargo, este conocimiento teórico no era un fin en sí mismo, sino la base para una segunda etapa: el aprendizaje de un oficio manual. Para Bakunin, la separación entre trabajo intelectual y manual era una de las grandes injusticias del sistema capitalista, pues perpetuaba la división de clases. Solo una educación que combinara ambas esferas podría crear ciudadanos autónomos y capaces de autogestionar su vida material. Pero el aspecto más revolucionario de su propuesta era, sin duda, la formación ética. Bakunin rechazaba toda moral trascendente, y defendía en su lugar una ética inmanente, surgida de la experiencia humana y basada en dos principios irrenunciables: el desprecio a toda autoridad arbitraria y el respeto a la libertad y dignidad de cada individuo. Esta moral no se enseñaría mediante dogmas, sino a través de la práctica cotidiana en una sociedad igualitaria.

Para que este sistema funcionara, la educación debía ser universal y obligatoria. Bakunin era consciente de que las diferencias intelectuales existían, pero consideraba que eran amplificadas —cuando no directamente creadas— por un sistema educativo diseñado para perpetuar las desigualdades[70]. Solo una formación verdaderamente humana, accesible a todos, podría disolver las jerarquías artificiales y sentar las bases de una sociedad libre. Si bien el sistema de educación integral propuesto por Bakunin podría parecer, a primera vista, marcado por un cierto grado de intervencionismo, conviene matizar esta impresión. La obligatoriedad de la asistencia solo estaría prevista durante las fases iniciales de la formación de los jóvenes, como un medio para garantizar que todos partan desde un umbral mínimo de igualdad educativa. Superada esa etapa, el modelo se transformaría en un espacio abierto, basado en la libre participación[71]. Como señala Judith Suissa, Bakunin, al igual que la mayoría de los anarquistas —tanto de orientación individualista como comunista—, confiaba en que el ejercicio de la razón era el camino mediante el cual los seres humanos podían desarrollarse hacia formas más elevadas de moralidad y hacia estructuras sociales más libres, racionales y solidarias[72].

EL PAPEL DE LA REVOLUCIÓN EN LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Pocos dudan hoy de que Mijaíl Bakunin dedicó buena parte de su vida a pensar y vivir la revolución, tanto como concepto filosófico como en su dimensión humana. Su obra y su existencia constituyen un ejemplo paradigmático de cómo un individuo puede llegar a entregarse por completo a la llamada de la causa revolucionaria: un tiempo urgente, inmediato, en el que el corazón parece guiar tanto el pensamiento como la acción. Y, sin embargo, resulta evidente que Bakunin también fue consciente de la importancia de leer, interpretar y criticar el pasado revolucionario. ¿Qué papel desempeña entonces en ese proceso? ¿Es actor, intérprete, pensador de la revolución? La respuesta no es sencilla, pues no sería difícil encontrar argumentos que lo presenten como un revolucionario impetuoso y, al mismo tiempo, como un pensador que sabe detenerse, reflexionar y mirar hacia atrás con lucidez. En esa mirada al pasado, Bakunin es capaz de trazar juicios que rozan lo histórico, incluso lo historiográfico[73].

Esto puede apreciarse, por ejemplo, en su tratamiento profundo de la revolución como motor de transformación social en textos como *La Comuna de París y la noción de Estado*. Publicado en 1871, en plena contemporaneidad con los hechos, este escrito reflexiona sobre el significado —histórico y filosófico— de la Comuna de París, una de las experiencias revolucionarias más relevantes de la modernidad. Parecía no esconderse en ese sentido: "Esta obra, como todos los escritos, por otra parte, poco numerosos, que publiqué hasta ahora, nació bajo la presión de los acontecimientos[74]". La inmediatez no ayuda a la lectura, pero de ella, Bakunin extrae lecciones fundamentales sobre el papel de la revolución en el cambio social. Para él, la Comuna representó una revolución auténticamente popular, impulsada desde abajo por las masas trabajadoras, definida por la autonomía, la autogestión y el rechazo a las estructuras jerárquicas del poder. No obstante, también lanza una crítica contundente a la idea de tomar el poder estatal como vía hacia la emancipación, una postura que lo enfrentó directamente con las corrientes marxistas de su época.

Un acontecimiento de tal magnitud no podía pasar desapercibido para los principales teóricos revolucionarios de su tiempo, ni tampoco para numerosos pensadores y escritores posteriores. La Comuna de París ha sido objeto de múltiples lecturas e interpretaciones y, como era de esperar, la de Bakunin no fue la única. Karl Marx abordó este episodio en su célebre obra *La guerra civil en Francia*, publicada también en 1871, donde lo analizó como una manifestación decisiva de la lucha de clases y como prueba tangible de que el proletariado podía, al menos en potencia, ejercer el autogobierno. No obstante, Marx señalaba que quizá no era aún el momento histórico propicio para semejante empresa. Aprovechó asimismo la ocasión para lanzar duras críticas contra quienes se le oponían en el seno de la Primera Internacional. No se dirigía solo a Bakunin y a los anarquistas, sino también a figuras como Eduard Bernstein y los socialdemócratas, a quienes reprochaba una lectura excesivamente moderada de los acontecimientos. Bernstein, por su parte, consideraba el fracaso de la Comuna como evidencia de la inexperiencia política del naciente movimiento obrero francés[75]. A su juicio, la falta de participación en las instituciones del Estado debilitó la capacidad de acción de los comuneros, lo que, según su deducción, reforzaba la necesidad de una transformación paulatina y legalista desde dentro del propio aparato estatal. No fue el único, Friedrich Engels señala incluso que había compuesto un texto para retratar un "ejemplo insuperable de cómo no debe hacerse una revolución"[76]; la disputa estaba asegurada.

En contraposición, Bakunin subrayó en su texto *La Comuna de París y la noción de Estado* que el mayor valor de la Comuna residía en su carácter popular, horizontal y descentralizado. Para Bakunin, la revolución no debía imponerla desde arriba una élite política o intelectual, sino surgir de manera espontánea desde abajo, como resultado de la acción directa de las masas trabajadoras organizadas. En este sentido, la Comuna no solo simbolizaba una ruptura con el orden burgués, sino que también constituía una crítica viviente al modelo autoritario de revolución. No obstante, en la actualidad resulta razonable hablar de la Comuna de París con matices. Según la interpretación de McKay, basada en los escritos de Kropotkin y Bakunin sobre dichos acontecimientos, en la Comuna —entendida aquí en su sentido más amplio—

se pueden identificar elementos claramente vinculados al concepto de *revolución social*, mientras que otros aparecen asociados a la preservación de la institución estatal, donde los conceptos d*e federalismo* y *centralismo* coexistieron en el tiempo y en el lugar[77]. Esos debates concluyeron con evidentes contradicciones en las interpretaciones formuladas tanto por Marx como por Bakunin. Para Marx, el gobierno de la Comuna no logró establecer un control claro sobre el proceso revolucionario, mientras que, según Bakunin, la base social de los comuneros resultaba insuficiente para avanzar hacia un modelo más profundo de autogobierno popular[78].

Tras la Comuna de París, las diferencias entre los partidarios de Marx y los de Bakunin se trasladaron a la AIT y a sus secciones, aumentando las presiones y la tensión hasta que, en el Congreso celebrado en La Haya en septiembre de 1872, se decidió la expulsión de Mijaíl Bakunin y James Guillaume. Para Frank Mintz, "Bakunin vio la confirmación de su lucha y sus ideas en la Comuna de París, inseparable de la tradición revolucionaria del proletariado francés y de la influencia de Proudhon y Blanqui"[79].

DEL SUEÑO DE LA EMANCIPACIÓN ESLAVA AL FEDERALISMO REVOLUCIONARIO

Uno de los términos políticos más empleados, y a la vez más complejos de definir, dentro de la filosofía política del último cuarto del siglo XIX es el de *federalismo*. Este concepto atraviesa tanto los debates nacionales —donde la dicotomía entre centralización y autonomía articula buena parte del discurso político— como los debates sociopolíticos, en los que el eje se desplaza del unitarismo hacia formas descentralizadas. El federalismo, en este sentido, se convierte en una categoría transversal que sintetiza los esfuerzos tanto individuales como colectivos por organizar nuevas formas de convivencia política, necesariamente autónomas, plurales y participativas. En el contexto europeo, el concepto de federalismo se remonta a los debates de la Revolución francesa de finales del siglo XVIII, especialmente asociado al pensamiento de los girondinos, quienes defendían una visión descentralizada

de la República[80]. Sin embargo, será a lo largo del siglo XIX cuando el término adquiera una mayor densidad conceptual y una aplicación política más extensa. A partir de la década de 1840, las ideas federalistas comienzan a cristalizar con mayor claridad, especialmente entre pensadores y activistas que, influenciados por los ideales del romanticismo político y los movimientos de liberación nacional, buscan articular proyectos políticos más allá del modelo estatal centralizado.

En este marco, el federalismo cobra un sentido particular en las propuestas del revolucionario ruso Mijaíl Bakunin, quien, influido en parte por el historiador y nacionalista polaco Joachim Lelewel, se interesa por el eslavismo revolucionario y por la creación de una federación de pueblos eslavos libres[81]. Lelewel, líder de una asociación política polaca exiliada, propugnaba una transformación democrática de los pueblos eslavos, alejada de toda forma de dominación imperial o centralista. En 1848, durante un mitin en Bruselas en memoria de Szymon Konarski, Lelewel se dirigió directamente a Bakunin para exponerle la necesidad de construir una "federación, unión, confederación o estados unidos" de los pueblos eslavos frente a cualquier enemigo externo[82]. El posicionamiento de Bakunin en ese año es revelador. Lejos de cualquier forma de paneslavismo imperial, propone una reconciliación entre Rusia y Polonia basada en la emancipación común de los pueblos. En una declaración significativa de ese periodo, expresa su convicción de que "la reconciliación de Rusia y Polonia es una cuestión enorme, que merece un compromiso total. La liberación de 60 millones de almas significa la liberación de todos los pueblos eslavos sometidos bajo un yugo extranjero"[83].

Esta primera etapa de Bakunin ha sido descrita por diversos autores como un periodo de tendencia paneslavista, una fase que con el paso del tiempo el propio Bakunin acabaría abandonando, decisión que algunos autores consideran acertada y otros no tanto. También se ha hablado en este sentido de una etapa nacionalista, tanto en sus adhesiones políticas como en sus escritos, que habría abarcado aproximadamente de 1848 a 1867. Sin embargo, la cuestión dista de ser sencilla y requeriría una reflexión más extensa y profunda. El propio Bakunin, incluso en esos mismos años,

reflexiona y defiende —por ejemplo, en su correspondencia— que la federación es una forma necesaria para superar la centralización rusa: una forma nueva, todavía en construcción, aún indefinida, pero que habría de configurar en el futuro su propuesta de asociación libre entre los pueblos.

No resulta fácil encontrar un nombre adecuado para estas ideas aún en desarrollo de Bakunin, pero cabría, como mínimo, matizar con algún adjetivo el manido término de *paneslavismo*. Tal vez debiéramos hablar, más propiamente, de un *paneslavismo revolucionario*.

Bakunin escribe en su *Confesión*: "¿Qué beneficio obtiene Rusia de sus conquistas? […] Pero ¿debería y podría acaso la nacionalidad rusa —o, más exactamente, la gran rusa— convertirse en la nacionalidad universal? ¿Podría alguna vez Europa occidental convertirse en rusa por lengua, alma y corazón? ¿Podrían siquiera todas las tribus eslavas llegar a ser rusas? […] ¿Qué ganarán ellas, y qué ganará la propia Rusia con una mezcla tan forzada?"[84].

Entre 1867 y 1868 se publica *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, un texto clave en la evolución del pensamiento de Bakunin, en el que se advierte un cambio significativo respecto a algunas de sus posturas anteriores sobre el concepto de federalismo. Si bien puede rastrearse una clara influencia de *El principio federativo* de Pierre-Joseph Proudhon[85], la aportación bakuniniana se encuentra profundamente marcada por sus propias lecturas y reflexiones en torno a la caída del Antiguo Régimen en Francia y a los procesos revolucionarios que allí tuvieron lugar. Bakunin observa cómo muchas de aquellas experiencias, incluso cuando han surgido de movimientos populares y transformadores, han terminado por desembocar en un reforzamiento del Estado, intensificando el control y la represión que este ejerce sobre la sociedad. En *Federalismo, socialismo y antiteologismo* avanza así una tesis fundamental: todo Estado constituye un sistema de dominación, una estructura destinada a reproducir desigualdades. Aunque estas puedan adoptar formas diversas, su esencia permanece inalterada.

Hacia finales de la década de 1860, a medida que se afianza su posicionamiento anarquista, se produce también un cambio de paradigma en sus escritos. En ese contexto, el federalismo deja de concebirse como una

mera forma de organización dentro del Estado y pasa a ser un principio de organización social radicalmente alternativo, incompatible con cualquier lógica estatal. Bajo esta nueva mirada, la federación encarna un ideal de libertad: una forma de coordinación horizontal entre colectividades autónomas, libre de toda jerarquía institucionalizada. El Estado, en contraste, aparece como la expresión última del poder coercitivo, la centralización autoritaria y la dominación burguesa[86]. Esta oposición estructural entre Estado y federación se traduce en el núcleo del proyecto revolucionario de Bakunin, que pasa por la destrucción de todos los Estados existentes y la creación de un mundo nuevo, basado en la organización libre, autónoma y solidaria de los trabajadores desde abajo. Frente a los modelos centralizados de organización social, Bakunin proponía un sistema federalista basado en la libre asociación de comunas, regiones y colectivos; para Frank Mintz, las propuestas federativas y comunales de Bakunin se presentan tres años antes de la Comuna de París:

> […] esta vida nueva —la revolución popular— no tardará sin duda alguna en organizarse, pero creará su organización revolucionaria desde abajo hacia arriba y desde la circunferencia hasta el centro, de acuerdo al principio de la libertad, y no de arriba abajo, ni del centro a la circunferencia según el modo de cualquier autoridad. Queremos la organización de la sociedad de abajo hacia arriba, por la libre federación de asociaciones productivas […][87].

Es en esta visión donde se distancia de cualquier forma de republicanismo federal o de soberanía institucionalizada, convencido de que el principio estatal es, por definición, irreconciliable con la libertad real. Su influencia, aunque a menudo de forma indirecta, es claramente reconocible en diversos modelos históricos y contemporáneos. Desde el *municipalismo libertario* impulsado por la CNT-FAI a partir de 1936 en el Estado español, pasando por la *autonomía comunitaria* zapatista en Chiapas, hasta manifestaciones más recientes como el *confederalismo democrático* kurdo. En este último caso, las ideas de Bakunin llegan a Abdullah Öcalan mediadas por las lecturas de Murray Bookchin, heredero del anarquismo clásico y teórico del municipalismo libertario[88].

EL PAPEL DEL CAMPESINADO

En el debate clásico sobre el sujeto revolucionario, Mijaíl Bakunin y Karl Marx ofrecen perspectivas que, si bien convergen en el deseo de una transformación radical de la sociedad, difieren notablemente —entre otras cosas— en cuanto a quién debe protagonizar ese cambio. Y una de sus grandes diferencias radica en torno a la cuestión del campesinado y el papel que este puede jugar en una revolución. A simple vista, aunque se puede matizar mucho, Marx otorga al campesinado un papel secundario en los procesos de emancipación proletaria, en tanto que, en una interpretación clásica de Marx[89], la distinción central que estructura su análisis de la sociedad capitalista moderna —entre burgueses, que obtienen ingresos a partir del capital, y proletarios, que dependen de la venta de su fuerza de trabajo— se fundamenta en la separación entre propiedad y trabajo dentro del sistema productivo. No obstante, los campesinos escapan a esta lógica, ya que combinan ambas condiciones: son al mismo tiempo trabajadores y propietarios de sus medios de producción. Por esta razón, no encajan fácilmente en las categorías tradicionales. La utilización del término *pequeño burgués* representa, en parte, el reconocimiento de esta posición ambigua dentro del esquema teórico[90]. Kenneth Kenafick destaca que la clave para entender la perspectiva de Bakunin sobre la revolución social y la emancipación de las clases populares radica en una diferencia fundamental respecto a Marx: Bakunin mantuvo desde su infancia y adolescencia un contacto directo y profundo con el campesinado, lo que le permitió no solo comprender sus condiciones materiales, sino también captar con agudeza su temperamento y su potencial revolucionario[91]. Sea esto cierto o una cuestión dilatada en el tiempo —tema que podría abrir un debate—, sí podemos extraer con claridad, a partir de las aportaciones de Bakunin, una idea fundamental: para él, los campesinos no eran meros rezagados de la historia ni una clase reaccionaria, sino un componente vital en la transformación social junto al proletariado industrial. De esta concepción se desprende una propuesta estratégica contundente: la revolución debe fundamentarse en una alianza sólida entre obreros urbanos y campesinos, pues un levantamiento

exclusivamente proletario resultaría insuficiente para derribar el poder estatal y los sistemas de explotación. Esta idea no era original ni exclusiva de Bakunin. Ya otros pensadores habían intuido esta necesidad de integración social. Entre ellos, uno de sus amigos y colaboradores más fieles, Alexánder Herzen, había destacado la capacidad revolucionaria del campesinado ruso y su comuna tradicional, subrayando sus elementos socializantes y comunitarios especialmente en la comuna rural u *obshchina*[92].

En su texto *Cartas a un francés sobre la crisis actual*, Bakunin ofrece una reflexión profunda y crítica sobre la coyuntura política y social de Europa en la década de 1870, un periodo marcado por intensas convulsiones revolucionarias y la consolidación del Estado moderno[93]. Dirigidas a un interlocutor francés, estas misivas despliegan un rechazo tajante hacia cualquier forma de poder autoritario —ya sea estatal o dentro del socialismo organizado—, que a su juicio no hace más que reproducir dinámicas de dominación bajo nuevas máscaras. Para Bakunin, la verdadera emancipación social no puede limitarse a la acción de una sola clase, el proletariado industrial, sino que debe incluir una alianza amplia que abarque también al campesinado y a las masas populares en general. De este modo, en los sucesos revolucionarios de finales de los años sesenta en la península itálica, Bakunin advierte de la necesidad, según su parecer, de incitar a las masas de campesinos, entendiendo que el triunfo o el fracaso revolucionario pasaba necesariamente por el apoyo del mundo rural a la futura revolución[94]. También advierte del peligro de concentrar el poder en una élite obrera que podría convertirse en una nueva aristocracia, perpetuando así la opresión de los sectores rurales y marginales, y con ello las desigualdades y exclusión.

En relación con la percepción que el campesinado tiene del proletariado industrial, Bakunin escribe: "El campesino considera al obrero como el criado y el soldado del burgués, y le desprecia y le detesta como tal"[95]. Esta animadversión, explica, es un antagonismo fatal que ha paralizado hasta entonces todos los esfuerzos revolucionarios de Francia y Europa. Por ello, sostiene, quien aspire al triunfo de la revolución social debe, ante todo, resolver este conflicto. La solución, según Bakunin, pasa por una iniciativa clara: "Puesto que las dos partes no están divididas más que por un

malentendido, es preciso que una de ellas tome la iniciativa de la explicación y de la conciliación. La iniciativa pertenece de derecho a la parte más educada; por consiguiente, corresponde a los obreros de las ciudades". Para lograr esta conciliación, los obreros deben comprender los reproches que les hacen los campesinos. Bakunin enumera estos reproches en tres puntos: "El primero es que los campesinos son ignorantes, supersticiosos y meapilas que se dejan dirigir por los sacerdotes. El segundo es que son fieles al emperador. El tercero es que son partidarios rabiosos de la propiedad individual"[96]. Igualmente, Bakunin señala que la simple sublevación del proletariado urbano ya no basta para lograr un cambio profundo. Si la revolución se limita únicamente a las ciudades, solo conseguiremos una transformación política parcial, que inevitablemente enfrentará la oposición legítima y natural del pueblo campesino. Esta resistencia, o incluso la apatía de los campesinos, podría, en este sentido, ahogar cualquier movimiento revolucionario en las zonas urbanas, tal como se ha visto recientemente en Francia. Por eso, solo una revolución universal, que integre tanto a obreros como a campesinos, posee la fuerza necesaria para derribar y desmantelar el aparato organizado del Estado, abriendo así el camino hacia una verdadera transformación social[97]. Bakunin mostró una crítica profunda hacia la posibilidad de que el proletariado urbano se convirtiera en una nueva aristocracia obrera que gobernase excluyendo a las masas campesinas. En sus textos, se puede leer entre líneas un rechazo a la idea de una *emancipación popular* vinculada únicamente a la clase obrera de las ciudades, advirtiendo que ello solo conduciría a la formación de una minoría privilegiada en detrimento de la mayoría de los trabajadores rurales y urbanos. Esta crítica se dirigía especialmente contra la visión de Marx y sus seguidores, quienes concebían la emancipación en términos de una clase proletaria pura, organizada desde el Estado y dirigida *de arriba abajo* por una minoría ilustrada, amparada en la ciencia y la inteligencia, sin considerar las complejas realidades sociales y culturales de los campesinos[98]. Bakunin rechaza la idea de que exclusivamente los estados más industrialmente avanzados estarían capacitados para iniciar una revolución, entendiendo —a tenor de lo que afirma Marx— que era necesario pasar por el capitalismo industrial para

poder superarlo[99].

Parece interesante recordar que Bakunin partía de la premisa de que el campesinado representaba un sujeto potencialmente revolucionario, en virtud de una serie de características sociales y culturales específicas[100]. En primer lugar, consideraba que su escasa exposición a la civilización moderna había permitido conservar ciertos rasgos propios del espíritu popular, como la simplicidad, la firmeza de carácter y una energía vital no domesticada por las estructuras del poder estatal. En segundo lugar, el hecho de que su subsistencia dependiera directamente del trabajo manual generaba, según Bakunin, una predisposición moral contra las clases privilegiadas y los mecanismos de explotación vinculados al Estado. Por último, pese a la existencia de prejuicios mutuos, el campesinado compartía con el proletariado urbano intereses materiales fundamentales, lo que abría la posibilidad de una alianza entre ambos sectores en el marco de un proyecto emancipador común. Andrew Flood recuerda una anécdota recogida por Alexánder Herzen sobre Bakunin. Durante un viaje de París a Praga, Bakunin se topó con una revuelta de campesinos alemanes que, desorientados, rodeaban un castillo sin saber qué hacer. Sin titubear, bajó del carruaje, los formó en filas y les dio órdenes tan decididas y eficaces que, al regresar a su asiento para continuar el viaje, el castillo ya ardía por los cuatro costados[101]. Esta escena, seguramente más alegórica que literal, formaba parte de un conjunto de retratos que Herzen trazó para subrayar en Bakunin una energía revolucionaria instintiva, una fuerza vital que trascendía incluso su pensamiento escrito.

LA PERSISTENCIA INVISIBLE DEL ESPÍRITU ANTIAUTORITARIO

Después de todo lo dicho, parece lógico pensar que la influencia de Mijaíl A. Bakunin se extiende mucho más allá de su época inmediata. Su pensamiento ha dejado una huella profunda y duradera en el desarrollo del anarquismo, alimentando no solo las teorías filosóficas que acompañan al pensamiento libertario, sino también las múltiples y heterogéneas prácticas políticas que han desafiado las estructuras de poder ciento cincuenta años después de su

muerte. La Revolución rusa de 1905 y, en mayor medida, la de 1917, aunque finalmente absorbidas por una lógica estatal que él mismo habría combatido con dureza, no pueden entenderse sin el influjo previo de las ideas que Bakunin —y unos pocos más— contribuyeron a esparcir por todos los lugares. En estos procesos, como también en la experiencia de las colectivizaciones durante la guerra civil española, su influencia fue más práctica que doctrinal: no se trataba de aplicar un sistema cerrado, sino de fomentar una ética de acción directa, de organización desde abajo y de rechazo frontal a cualquier jerarquía impuesta. Igualmente, movimientos como la autonomía italiana, el sindicalismo revolucionario y las distintas expresiones de la izquierda radical del último tercio del siglo XX y los primeros años del XXI (desde las comunas hasta los espacios okupas y las zonas autónomas temporales) han recogido, directa o indirectamente, el legado de Bakunin.

En este sentido, su pensamiento ha funcionado como una corriente subterránea: no siempre visible, pero constantemente activa, filtrándose en los discursos y las prácticas de los movimientos sociales contemporáneos. Las luchas por la vivienda, las resistencias indígenas, los movimientos anticapitalistas globales, las redes de apoyo mutuo surgidas en contextos de crisis —como durante la pandemia de COVID-19— y hasta las propuestas de economía solidaria y cooperativismo moderno beben, en mayor o menor medida, de esa visión profundamente horizontal del mundo. Bien es sabido que, a lo largo del tiempo, la figura de Bakunin ha sido objeto de caricaturas persistentes. Se le ha retratado como un agitador caótico, impulsivo, movido más por la pasión que por el razonamiento, y frecuentemente en contraste con figuras como Karl Marx, con quien mantuvo —como hemos visto brevemente — intensos enfrentamientos ideológicos y personales. Esta imagen simplista ignora su vasta capacidad para articular una crítica coherente y radical al poder en todas sus formas: no solo estatal, sino también religioso, patriarcal, burocrático y económico.

Las experiencias que marcaron su vida —participación en la revolución de 1848, implicación en los levantamientos de Dresde, apoyo activo a la Comuna de Lyon o a la de París o su enfrentamiento con la centralización del poder en

la Primera Internacional— nos muestran a un pensador que no se limitaba a escribir desde la distancia, sino que encarnaba una praxis revolucionaria vivida, contradictoria en ocasiones y profundamente humana. El legado de Bakunin, por tanto, no se agota en el siglo XIX. Muy al contrario, su pensamiento sigue siendo una fuente de inspiración para las luchas del presente y, por supuesto, para las que están por venir. Bakunin trasciende así su tiempo y se convierte en una clave para interpretar las dinámicas de resistencia y emancipación contemporáneas. Su crítica a la autoridad, su fe en la capacidad creativa de los pueblos y su apuesta por una sociedad sin amos ni esclavos siguen siendo profundamente actuales, especialmente en un momento histórico marcado por el recrudecimiento de los autoritarismos, el control tecnocrático y la mercantilización de todas las esferas de la vida.

La antología que aquí se presenta no pretende solo recuperar al Mijaíl Bakunin teórico ni al revolucionario romántico, sino al pensador incómodo y necesario cuyas ideas siguen interpelando al presente. A través de sus textos, el lector podrá adentrarse en una propuesta de libertad radical que no teme el conflicto, que reivindica la pasión como motor de transformación y que confía en la capacidad de todas y todos para construir nuevas formas de vida basadas en la autogestión, la cooperación y la solidaridad.

Jordi Maíz Chacón,
septiembre de 2025

BAKUNIN Y SU TIEMPO

1814 Nace Mijaíl Bakunin en Priamújino, Rusia, en el seno de una familia noble. Su infancia transcurre en una Rusia gobernada por el zar Alejandro I, en un contexto de absolutismo monárquico y represión de las ideas ilustradas.

1828 Su padre le envía a la Escuela de Artillería de San Petersburgo.

1834 Protagoniza algunos incidentes con sus superiores en la Escuela de Oficiales. En ese año se dedica a la traducción de obras sobre la civilización francesa de François Guizot.

1835 Alegando enfermedad, abandona el ejército y se interrelaciona en Moscú con el círculo de Nikolái Stankiévich, quien le inicia en el estudio de Kant y Fichte; incluso se atreve con la traducción al ruso de alguna obra de esos autores.

1839-1840 Conoce a Alexánder Herzen y Nikolái Ogariov, intelectuales y revolucionarios rusos con los que se relacionará intensamente.

1840 Viaja a Alemania y se instala en Berlín, donde estudia a Hegel y se interesa por el idealismo alemán. *La filosofía alemana es entonces un punto de referencia en el pensamiento europeo, con autores como Feuerbach y Marx desarrollando críticas materialistas a Hegel.* Comparte vivienda con otro estudiante ruso, el futuro novelista Iván Turguéniev.

1842 Se traslada a Dresde e inicia colaboración con Arnold Ruge, filósofo y director de los *Anales franco-alemanes*. Publica su primer ensayo político, *La reacción en Alemania*, en el que ya expresa su rechazo al Estado; lo publicará bajo el pseudónimo de Jules Elysard.

1843 Marcha a Suiza. En Berna y Zúrich entra en contacto con la organización revolucionaria la Liga de los Justos, de la mano de Moses

Hess y Wilhelm Weitling.

1844 Se traslada a Bruselas y París, donde conoce a Proudhon y Marx. Acaba vinculándose a círculos socialistas y revolucionarios. *Francia vive una efervescencia política, con el auge del republicanismo y la lucha de la clase trabajadora por mayores derechos.*

1847 Se involucra en actividades revolucionarias en París en apoyo al pueblo polaco. Lanzará proclamas insurreccionales que le acaban generando la expulsión de Francia.

1848 Participa en las *revoluciones europeas en Francia y Alemania. Se une al Alzamiento de Dresde. Karl Marx y Friedrich Engels publican* El manifiesto comunista.

1849 Participa en la *insurrección de Praga* y, en Dresde, entabla amistad con Richard Wagner. Es arrestado en Sajonia, condenado a muerte y luego entregado a Austria y Rusia. *Europa entra en una fase de restauración del orden, con la represión de las revueltas de 1848 y el reforzamiento de las monarquías.*

1851-1857 Prisionero en la fortaleza de Pedro y Pablo en San Petersburgo; escribe su *Confesión* al zar Nicolás I. *Durante estos años, Rusia mantiene un régimen autocrático sin libertades políticas ni reformas sociales significativas*.

1857-1861 Desterrado en Siberia, Bakunin logra escapar y emprende una insólita odisea que lo lleva, atravesando Japón y Estados Unidos, hasta Londres. *Mientras tanto, en Europa, el socialismo sigue su curso evolutivo: en Francia, Proudhon da forma a sus ideas mutualistas; en Alemania, Marx y Engels consolidan el comunismo como corriente política organizada.*

1858 Se casa con Antonia Kviatkovska.

1862 En Londres colabora con Alexánder Herzen y Nikolái Ogariov, viejos compañeros del exilio, y retoma el contacto con Marx. Publica en ruso *A todos los amigos eslavos* y *La causa del pueblo ruso*, donde perfila ya algunos de los principios que definirán su pensamiento posterior.

1864 Se instala en Italia y desarrolla su concepción del anarquismo colectivista. Ese mismo año se funda la Asociación Internacional de

Trabajadores (Primera Internacional), destinada a unificar al movimiento obrero europeo. Se reencuentra en Londres con Marx y en París con Proudhon, a quienes dedicará agudos análisis. Conoce también a los hermanos Elías y Élisée Reclus, figuras clave del pensamiento libertario.

1866 Participa activamente en la organización del socialismo napolitano y funda la Fraternidad Universal, una sociedad secreta inspirada en ideales internacionalistas y revolucionarios.

1867 Publica *Federalismo, socialismo y antiteologismo* (en francés), obra en la que articula su crítica radical a la autoridad política y religiosa. Se une a la Liga de la Paz y la Libertad en Berna.

1868 Se incorpora a la *Primera Internacional*, donde pronto choca con Marx en el seno del Consejo General. *La división entre anarquistas y marxistas se agudiza, especialmente en torno al papel del Estado y la organización de la lucha obrera.* Rompe con la Liga de la Paz y funda la Alianza Internacional de la Democracia Socialista, con presencia en Lyon y otras ciudades. Impulsa también la creación de secciones en España. Publica el *Programa y estatutos de la Alianza* y participa activamente en la insurrección de Lyon.

1870 Bakunin intenta organizar una insurrección en Lyon, fiel a su estrategia de revolución espontánea y popular. Ese mismo año comienza a redactar una de sus obras más influyentes: *Dios y el Estado*.

1871 Apoya con entusiasmo la *Comuna de París*, a la que ve como el primer gran intento de autogestión obrera y de poder proletario independiente. Publica *El imperio knuto-germánico y la revolución social*, una obra donde denuncia la alianza entre autoritarismo y nacionalismo.

1872 En el Congreso de La Haya es expulsado de la Primera Internacional, víctima del conflicto ideológico y personal con Marx. *La Internacional se divide entre marxistas y anarquistas. Estos últimos, bajo su influencia, se reorganizan y fundan la Federación de Saint-Imier.*

1873 Publica *Estatismo y anarquía*, una crítica demoledora contra el socialismo autoritario y el culto al Estado, que considera incompatible con la verdadera emancipación humana.

1874 Su salud comienza a deteriorarse y se retira a la tranquila localidad de

Lugano, en Suiza.
1876 Bakunin muere en Berna, Suiza.

NOTA SOBRE LA SELECCIÓN Y LA TRADUCCIÓN DE LOS TEXTOS

Este volumen recoge una selección de textos de Mijaíl A. Bakunin, organizados con el objetivo de ofrecer una aproximación a su pensamiento. Sin embargo, es imprescindible recalcar que dicha selección no pretende abarcar la totalidad de su obra ni agotar la complejidad de su pensamiento. La extensión y diversidad de los escritos de Bakunin, así como su evolución en función del contexto político y de las experiencias de su autor, hacen que cualquier antología sea necesariamente una puerta de entrada y no una recopilación definitiva.

El criterio de selección se ha centrado en aquellos aspectos de su obra que consideramos esenciales para comprender su contribución al anarquismo y al pensamiento revolucionario en general. Entre los temas que se han privilegiado destacan su crítica al Estado y a toda forma de autoridad; su concepción de la revolución social como un proceso espontáneo de emancipación colectiva; su defensa del federalismo y la autogestión como alternativa al centralismo estatal, así como su reflexión sobre la educación y su papel en la liberación de los individuos y de la sociedad. No menos importante es su insistencia en la acción directa como herramienta de transformación política, así como su concepción de la destrucción del viejo orden como un acto creador necesario para la construcción de un mundo nuevo. Las cuestiones que Bakunin aborda en relación con la autoridad, la autodisciplina, la enseñanza y el aprendizaje emancipador resuenan de manera especial en las contradicciones y desafíos que surgen en la sociedad contemporánea.

En lo que respecta a las fuentes, la selección de textos proviene, en su

mayor parte, de la traducción castellana de la edición de las *Obras completas* de Bakunin, publicada en Ámsterdam bajo la dirección de Arthur Lehning[102]. Este trabajo monumental ha sido una referencia clave en los estudios sobre Bakunin y permite acceder a una versión sistematizada de su obra. Además, se han incorporado fragmentos procedentes de la edición en castellano que se ha llevado a cabo recientemente por el amigo Frank Mintz, quien, con su esfuerzo editorial, ha logrado ofrecer una revisión crítica, anotada y enriquecida con textos inéditos, cuya previsión para este sesquicentenario de la muerte de Bakunin abarca ocho volúmenes, impresos por la editorial Imperdible de A Coruña. Esta labor, lejos de ser meramente filológica, contribuye a una mejor comprensión de la obra de Bakunin en su contexto histórico y teórico, una puesta al día más que necesaria dada la dispersión de sus textos.

En cuanto a la estructura del libro, se ha optado por un orden cronológico en la presentación de los textos. Si bien podría haberse organizado temáticamente, la opción cronológica permite apreciar la evolución del pensamiento de Bakunin a lo largo de su vida y cómo sus ideas fueron moldeadas por su intensa participación en los acontecimientos políticos de su tiempo. Su pensamiento no fue estático ni dogmático, sino que se nutrió constantemente de la práctica revolucionaria y del contacto con otros intelectuales y militantes. Es importante destacar que se han omitido algunos textos de mayor extensión debido a las limitaciones propias del formato de este volumen. La selección busca ofrecer fragmentos que puedan ser leídos y analizados en un tiempo razonable, sin perder por ello profundidad ni rigor. Además, se ha privilegiado la variedad de temas para reflejar la riqueza y amplitud del pensamiento de Bakunin. Su obra, si bien diversa, mantiene una coherencia interna que permite abordarla desde distintos ángulos y encontrar en ella respuestas y profundos debates para las problemáticas contemporáneas.

Finalmente, quiero expresar mi agradecimiento a todas las personas que han contribuido a la realización de este proyecto. Agradezco, en primer lugar, a la editorial, por su receptividad y respeto hacia mis criterios en la selección de los textos. Mi gratitud se extiende también a quienes me hicieron llegar

sus impresiones, observaciones y sugerencias, que sin duda ayudaron a mejorar el borrador inicial. De manera especial, deseo agradecer —como en tantas otras ocasiones— a Raúl Montilla, cuya crítica lúcida y constructiva ha sido fundamental para revisar y pulir cada una de mis anotaciones. Del mismo modo, expreso mi reconocimiento al amigo Carlos Taibo, por el continuo intercambio de ideas que ha nutrido, sin duda, buena parte de los debates presentes en estas páginas. Espero que esta antología no solo permita profundizar en el pensamiento de Bakunin, sino que también contribuya a generar reflexiones y debates sobre la vigencia de sus ideas y las de otras heterodoxias en el mundo contemporáneo. Lejos de ser un mero ejercicio de memoria histórica, la lectura de Bakunin sigue siendo, hoy más que nunca, un llamado a la reflexión y debate en torno a nuevas formas de organización social basadas en la libertad, la igualdad y la solidaridad.

"El miedo es el verdadero comienzo del sentimiento religioso".
MIJAÍL BAKUNIN, *Dios y el Estado*

"A través de toda la historia de nuestra civilización se han enfrentado dos tradiciones opuestas, dos tendencias: la romana y la popular; la tradición imperial y la federalista; la tradición autoritaria y la libertaria. Y estas dos tradiciones se encuentran de nuevo frente a frente en vísperas de la revolución social".

PIOTR KROPOTKIN, *La ciencia moderna y la anarquía*

LA REACCIÓN EN ALEMANIA, 1842[103]

La libertad, la realización de la libertad: ¿quién puede negar que esto es lo que hoy encabeza la agenda de la historia? […] La propaganda revolucionaria, en su sentido más profundo, es la negación de las condiciones existentes del Estado: ya que, por respeto hacia su naturaleza más íntima, no tiene otro programa que la destrucción de cualquier orden que prevalezca en estos momentos […] No debemos actuar solo políticamente, sino que, en nuestra política, debemos actuar religiosamente, religiosamente en el sentido de la libertad, de la cual la expresión verdadera es la justicia y el amor. De hecho, para nosotros solos, que somos llamados enemigos de la religión cristiana, para nosotros solos está reservado y hasta se ha convertido en el mayor deber […] ejercer realmente el amor, el mayor mandamiento de Cristo y el único camino hacia la verdadera cristiandad.

A los que tienden al compromiso, podemos aplicar lo que se dijo en un periódico francés: "Para la izquierda dice: dos más dos son cuatro; para la derecha, dos más dos son seis, y para los que se comprometen con el centro, dos más dos son cinco". Jamás contestan sí o no; dicen: "en cierta medida, tenéis razón, pero, por otra parte…". Y si no tienen nada que hacer, entonces dicen: "Sí, es algo curioso". Y como se dice de los judíos polacos que en la última guerra polaca querían servir a los dos bandos al mismo tiempo, a los polacos y a los rusos, y en consecuencia fueron colgados por ambos bandos imparcialmente, estas pobres almas se otorgan a sí mismas la imposible tarea de la reconciliación externa de los contrarios y, por sus esfuerzos, son despreciadas por ambas partes. No, el espíritu de la revolución no se somete; no ha hecho más que cerrarse en sí mismo para pronto revelarse nuevamente

como principio afirmativo y creativo y, ahora mismo, está amadrigándose —si puedo utilizar esta expresión de Hegel— como un topo bajo tierra.

Sin embargo, se mueven a nuestro alrededor manifestaciones visibles, señalando que el espíritu, ese viejo topo, ha terminado su trabajo subterráneo y que muy pronto hará acto de presencia. En todas partes, en especial en Francia e Inglaterra, se están formando sociedades sociales y religiosas que son totalmente ajenas al mundo de la política contemporánea; sociedades que sacan su vida de nuevas fuentes aún desconocidas para nosotros y que crecerán y se difundirán sin alborotos. El pueblo, la clase pobre, que sin duda constituye la mayor parte de la humanidad; la clase cuyos derechos ya han sido reconocidos en teoría, pero que, no obstante, aún es despreciada por su origen, por sus conexiones con la pobreza y la ignorancia, así como sin duda por una esclavitud real. Esta clase, que constituye el pueblo auténtico, está en todas partes asumiendo una actitud amenazadora y está empezando a contar las filas de enemigos, mucho más débiles numéricamente, y a exigir la puesta en práctica del derecho que ya le fuera concedido por todos. Todos los pueblos y todos los hombres sienten una especie de premonición y todos aquellos cuyos órganos vitales no están paralizados se enfrentan con temblorosa expectación al futuro que se aproxima y que pronunciará la palabra redentora. Hasta en Rusia, este reino nevado y sin límites, tan poco conocido y quizás con un gran futuro, se agolpan negros nubarrones que anuncian tormenta. Oh, el aire es bochornoso y está preñado de relámpagos.

Hago, por lo tanto, un llamamiento a mis hermanos engañados: ¡Arrepentíos, arrepentíos, el reino del Señor está próximo!

A los positivistas les digo: ¡Abrid los ojos de vuestra mente; dejad que los muertos entierren a los muertos y convenceos finalmente de que por fin el Espíritu, siempre joven, siempre recién nacido, no será encontrado entre las ruinas caídas! Y exhortamos a los que buscan el compromiso a que abran sus corazones a la verdad, a que se liberen de su circunspección miserable y ciega, de su arrogancia intelectual y del miedo servil que les reseca el alma y les paraliza los movimientos.

En consecuencia, confiemos en el Espíritu eterno que destruye y aniquila solamente porque es la fuente eterna e insondable de la vida. ¡La pasión por

la destrucción también es una pasión creativa!

LLAMAMIENTO A LOS ESLAVOS POR UN PATRIOTA RUSO, 1848[104]

¡Hermanos! Ha llegado el momento de decidir. Depende de vosotros tomar abiertamente una actitud favorable al viejo mundo, en ruinas, al que podréis sostener por poco tiempo más, o al nuevo mundo cuya luz os ha alcanzado ya y que pertenece a las generaciones y siglos venideros. También depende de vosotros determinar si el futuro estará en vuestras manos o si queréis una vez más hundiros en la impotencia, en la noche de las esperanzas abandonadas, en el infierno de la esclavitud. De vuestra elección depende el destino de otros pueblos que ansían la emancipación. Vuestra decisión los inspirará para que avancen hacia su objetivo con pasos más rápidos y sin traspiés; de otra manera, este objetivo, que jamás desaparecerá, volverá a sumergirse en sombras.

Los ojos de todos están ansiosamente fijos en vosotros. De vuestra decisión depende la realización de las esperanzas y del destino del mundo —tanto para alcanzarlo pronto como para en un futuro incierto y remoto—. Se trata de vuestro bienestar o de vuestra derrota, la gratitud o de la condena de los pueblos; ¡decidíos!

El mundo está dividido en dos campos: de un lado, la revolución; del otro, la contrarrevolución. Y las claras alternativas están ante vosotros. Cada uno debe elegir su campo, tanto vosotros como nosotros. No existe camino intermedio y los que os lo recomiendan se equivocan o quieren engañaros.

Se equivocan si creen que podemos deslizarnos suave y seguramente hacia nuestra meta reconociendo parte de razón a los grandes oponentes en la contienda, como para aplacar a ambos adversarios y evitar, por lo tanto, la explosión de un conflicto que es tan necesario como inevitable.

Quieren engañaros si procuran persuadiros para que, según sus tácticas diplomáticas, permanezcáis neutrales por un tiempo y elijáis luego al bando más fuerte, asegurándoos un provecho personal con la ayuda de aquellos a quienes habéis apoyado.

Hermanos, no confiéis en el arte de la diplomacia.

Es lo que ha arruinado a Polonia. La misma suerte os estará reservada. ¿Qué os dice la trapacería diplomática? Que podéis usarla a fin de vencer a vuestros enemigos. Pero ¿no veis que, en vez de poder utilizarla vosotros, no seréis más que un instrumento en manos de los diplomáticos, un instrumento que ellos utilizarán para aniquilar a sus propios enemigos? Una vez exterminados estos, os tocará el turno a vosotros, ahora que estáis débiles y solos, y os someterán al yugo. ¿No veis que esta es la táctica desvergonzada, el truco empleado por la contrarrevolución? ¿Acaso no conocéis la antigua máxima de los opresores: *dividir es gobernar*?

CONFESIÓN, 1851[105]

Mucho más que con Praga, y en general con los ciudadanos, contaba con los campesinos checos, bohemios y alemanes. Según mi manera de ver, el gran error de los demócratas alemanes, y al principio también de los demócratas franceses, consistía en que su propaganda se había limitado a las ciudades y no incidía en los pueblos; de este modo las ciudades pasaron a constituir una especie de aristocracia, y los pueblos no solo se quedaron como espectadores indiferentes de la revolución, sino que en muchos lugares comenzaron a manifestar sentimientos hostiles hacia ella. Y, sin embargo, nada parecía más fácil que despertar el espíritu revolucionario en la clase campesina, en particular en Alemania, donde todavía pesaban sobre la tierra gran cantidad de instituciones feudales, sin exceptuar la Prusia misma que, habiendo otorgado libertad general de propiedad y personas, ha conservado en ciertas provincias huellas de la antigua servidumbre, por ejemplo en Silesia. Al lado de una clase, por lo demás bastante numerosa, de propietarios libres, Prusia cuenta con otra clase, mucho más numerosa, de campesinos pobres y hasta gentes completamente desprovistas de patrimonio[106]. Pero en ninguna parte, por lo demás, la clase campesina era tan accesible a un movimiento revolucionario como en Bohemia. Hasta 1848, se había mantenido integralmente la feudalidad en Bohemia, con todas sus opresiones y todas sus cargas. Jurisdicciones señoriales, impuestos y derechos feudales, diezmos y demás privilegios eclesiásticos pesaban sobre la propiedad de los campesinos ricos. Pero la clase pobre, más numerosa, estaba en situación todavía más dura que en Alemania misma. Además, había en Bohemia muchas fábricas y en consecuencia un gran número de obreros industriales; ahora bien, los

obreros industriales son, por así decirlo, los reclutas predestinados de la propaganda democrática.

En 1848, todas estas expresiones, objeto de descontento y de eternas quejas de los campesinos, todos los antiguos impuestos, las diversas obligaciones y el complicado sistema de tributación habían sido suspendidos, al mismo tiempo que cesaba la vetusta existencia de la monarquía austriaca. Pero solo habían sido suspendidos, no abolidos. La anarquía había reemplazado a la opresión. Asustado, el Gobierno había perdido la cabeza y había echado mano a todos los medios imaginables susceptibles de salvarlo de un completo desastre. Acordándose de su subterfugio democrático empleado en 1846 en Galitzia, proclamó de repente, sin ninguna medida previa, la libertad ilimitada y absoluta de la propiedad y de los campesinos. Sus agentes inundaron la Bohemia, predicando la clemencia del Gobierno. Pero en Bohemia reinan condiciones distintas a las de Galitzia. En Bohemia, la detestada clase de los opresores, ricos propietarios, nobles y aristócratas, no está compuesta de conspiradores polacos, sino de alemanes consagrados en cuerpo y alma a la dinastía austriaca y, más todavía, al antiguo orden de cosas austriaco que les era favorable. El pueblo dejó de pagar los tributos, y se negó a cubrir otros impuestos salvo los del Estado, y hasta estos los pagaba contra su voluntad. La clase de los propietarios, los nobles, la aristocracia, en una palabra, todo cuanto compone el partido austriaco en Bohemia fue reducido a desnudez y debilitamiento. Por otra parte, el Gobierno no había ganado nada, porque el pueblo, que siempre siguiera las enseñanzas de los patriotas checos, no experimentó ningún tipo de calor ni de agradecimiento a cambio de ese gran regalo de una libertad concedida a regañadientes. Por el contrario, desconfiaba del Gobierno, sabiéndolo bajo la influencia de la aristocracia; temía además que esta última tendiera a arrastrar al pueblo bajo el antiguo yugo. En fin, las levas extraordinarias, repetidas en varias oportunidades en el transcurso de un mismo año, provocaron en el pueblo de Bohemia pronunciado descontento y general protesta. Con tales disposiciones habría sido fácil provocar una insurrección.

Yo aspiraba, en Bohemia, a un revolución absoluta y radical; en una palabra, a una revolución que, aunque vencida, lograra trastornar todas las

cosas. El Gobierno austriaco, después de su victoria, no habría encontrado nada en su puesto. Yo quería aprovechar de esta circunstancia favorable de que toda la nobleza en Bohemia y, en general, toda la clase de ricos propietarios estaba compuesta exclusivamente por alemanes, para desterrar a los nobles, al clero hostil y, después de confiscar sin distinción todos los bienes señoriales, distribuirlos parte entre los campesinos pobres, para ganarlos a la revolución, y emplear la otra parte en crear ingresos extraordinarios para la revolución. Mi intención era demoler todos los castillos, quemar, en toda Bohemia, los archivos de todos los procesos administrativos, judiciales o públicos, las cartas y títulos señoriales, y anular todas las hipotecas, a la vez que las demás deudas que no pasaran de cierta suma, como, por ejemplo, 1.000 o 2.000 góldenes[107]. En suma, la revolución que yo proyectaba era horrible y sin precedentes, aunque se dirigiera más contra las cosas que contra los hombres. En efecto, ella habría trastornado a tal punto las cosas, se habría de tal modo insinuado en la sangre y la vida del pueblo, que el Gobierno austriaco, aunque hubiera vencido a la revolución, nunca hubiera conseguido sacarla de raíz, porque le habría sido imposible escoger una táctica eficaz, imposible reunir los restos del antiguo régimen, destruido para siempre, e imposible reconciliarse jamás con el pueblo de Bohemia. Semejante revolución no se habría limitado a una sola nacionalidad; habría arrastrado con su ejemplo, con su propaganda ardiente y fogosa, no solo a Moravia y a la Silesia austriaca, sino también a la Silesia prusiana y, en general, a todos los territorios alemanes limítrofes, de tal manera que la revolución alemana, que hasta ahí no había sido más que una revolución de ciudades, de citadinos, de obreros industriales, de letrados y abogados, se convertiría, a su vez, en una revolución de masas.

EL FEDERALISMO, 1867[108]

Nos satisface poder declarar que este principio fue unánimemente aclamado por el Congreso de Ginebra. La misma Suiza, que por lo demás lo practica hoy con tanta eficacia, se adhirió a él sin restricción alguna y lo aceptó en toda la amplitud de sus consecuencias. Por desgracia, en las resoluciones del Congreso ese principio fue muy mal formulado e incluso no se encuentra mencionado sino indirectamente, al principio, con motivo de la Liga que debemos establecer y luego en relación con el periódico que debemos redactar bajo el nombre de los *Estados Unidos de Europa*. Habría debido, según nosotros, ocupar el primer puesto en nuestra declaración de principios.

Es una laguna muy molesta y que debemos corregir rápidamente. Conforme al sentimiento unánime del Congreso de Ginebra, debemos proclamar:

- Que para que triunfen la libertad, la justicia y la paz en las relaciones internacionales de Europa, para hacer imposible la guerra civil entre los diferentes pueblos que componen la familia europea, solo hay un medio: constituir los Estados Unidos de Europa.
- Que los Estados Unidos de Europa no podrán formarse jamás con los Estados tales como están constituidos hoy, vista la desigualdad monstruosa que existe entre sus fuerzas respectivas.
- Que el ejemplo de la difunta Confederación Germánica ha probado de una manera indiscutible que una confederación de monarquías

es risible; que es impotente para garantizar la paz y la libertad de los pueblos.

- Que ningún Estado centralizado, burocrático y por eso mismo militar, aunque se llame republicano, podrá entrar seria y sinceramente en una confederación internacional. Por su constitución, que será siempre una negación abierta o enmascarada de la libertad, en el interior constituirá, por necesidad, una declaración permanente de guerra, una amenaza contra la existencia de los países vecinos. Fundado esencialmente sobre un acto ulterior de violencia, la conquista, que en la vida privada se llama roto con fractura —acto bendito por la Iglesia de una religión cualquiera, consagrado por el tiempo y por lo mismo transformado en derecho histórico—, y apoyándose en esa divina consagración de la violencia triunfal como sobre un derecho positivo y supremo, todo Estado centralista se presenta por eso como una negación absoluta del derecho de los demás Estados, a quienes no reconoce nunca en los tratados que concluye con ellos más que por un interés político o por impotencia.
- Que, por consiguiente, los adherentes de la Liga deberán tender con todos sus esfuerzos a reconstituir sus patrias respectivas a fin de reemplazar en ellas la antigua organización fundada de arriba abajo sobre la violencia y sobre el principio de la autoridad, por una organización nueva que no tenga otra base que los intereses, las necesidades y las atracciones naturales de los pueblos, ni otro principio que la federación libre de los individuos en las comunas, de las comunas en las provincias, de las provincias en las naciones, en fin, de estas en los Estados Unidos de Europa primero y más tarde del mundo entero.
- En consecuencia, abandono absoluto de todo lo que se llama derecho histórico de los Estados; todas las cuestiones relativas a las fronteras naturales, políticas, estratégicas, comerciales, deberán ser consideradas en lo sucesivo como pertenecientes a la historia

antigua y rechazadas con energía por todos los adherentes de la Liga.

- Reconocimiento del derecho absoluto de toda nación, grande o pequeña, de todo pueblo, débil o fuerte, de toda provincia, de toda comuna, a una completa autonomía, siempre que su constitución interior no sea una amenaza y un peligro para la autonomía y la libertad de los países vecinos.
- Del hecho de que un país haya constituido parte de un Estado, aunque se hubiera agregado libremente a él, no se desprende de ningún modo la obligación de quedar asociado siempre a ese Estado. Ninguna obligación perpetua podría ser aceptada por la justicia humana, la única que puede constituir autoridad entre nosotros, y no reconoceremos nunca otros derechos y otros deberes que los que se fundan en la libertad. El derecho de la libre reunión y de la secesión igualmente libre es el primero, el más importante de los derechos políticos; sin él, la confederación no sería más que una centralización enmascarada.
- Resulta de todo lo que precede que la Liga debe proscribir francamente toda alianza de tal o cual fracción nacional de la democracia europea con los Estados monárquicos, aun cuando esa alianza tuviese por fin reconquistar la independencia o la libertad de un país oprimido; tal alianza, no pudiendo llevar más que a decepciones, sería al mismo tiempo una traición contra la revolución.
- Al contrario, la Liga, precisamente porque es la Liga de la Paz y porque está convencida de que la paz no podrá ser conquistada y fundada más que en la más íntima y completa solidaridad de los pueblos, en la justicia y en la libertad, debe proclamar altamente sus simpatías hacia toda insurrección nacional contra toda opresión, sea extranjera, sea indígena, siempre que esa insurrección se haga en nombre de nuestros principios y en el interés tanto político como económico de las masas populares, pero no con la intención

ambiciosa de fundar un poderoso Estado.

- La Liga hará una guerra incondicional a todo lo que se llama gloria, grandeza y potencia de los Estados. A todos esos falsos y maléficos ídolos a que han sido inmolados millones de víctimas humanas, opondremos las glorias de la inteligencia humana, que se manifiestan en la ciencia, y de una prosperidad universal fundada en el trabajo, en la justicia y en la libertad.
- La Liga reconocerá la *nacionalidad* como un hecho natural que tiene incontestablemente derecho a una existencia y a un desenvolvimiento libres, pero no como un principio, pues todo principio debe llevar el carácter de la universalidad y la nacionalidad no es, al contrario, más que un hecho exclusivo y aislado. Ese llamado *principio de nacionalidad*, tal como ha sido planteado en nuestros días por los Gobiernos de Francia, de Rusia y de Prusia, y aun por muchos patriotas alemanes, polacos, italianos y húngaros, no es más que un derivativo opuesto por la reacción al espíritu de la revolución; eminentemente aristocrático en el fondo, hasta el desprecio de los dialectos de las poblaciones no instruidas, niega implícitamente la libertad de las provincias y la autonomía de las comunas, y no es sostenido en ningún país por las masas populares, cuyos intereses reales sacrifica sistemáticamente a un supuesto bien público que no es nunca más que el de las clases privilegiadas. Ese principio no expresa más que los pretendidos derechos históricos y la ambición de los Estados. El derecho de nacionalidad, pues, no podrá ser nunca considerado por la Liga más que como una consecuencia natural del principio supremo de la libertad, y dejará de ser un derecho tan pronto como se sitúe contra la libertad o incluso simplemente fuera de ella.
- La unidad es el fin hacia el cual tiende irresistiblemente la humanidad. Pero se hace fatal, destructora de la inteligencia, de la dignidad, de la prosperidad de los individuos y de los pueblos, siempre que se forma fuera de la libertad, sea por la violencia, sea

bajo la autoridad de una idea teológica, metafísica, política o aun económica cualquiera. El patriotismo que tiende a la unidad al margen de la libertad es un patriotismo malo, funesto siempre a los intereses populares y reales del país que pretende exaltar y servir; amigo, a menudo sin quererlo, de la reacción, enemigo de la revolución, es decir, de la emancipación de las naciones y de los hombres. La Liga no podrá reconocer más que una sola unidad: la que se constituya libremente por la federación de las partes autónomas en el todo, de suerte que este, cesando de ser la negación de los derechos y de los intereses particulares, cesando de ser el cementerio a donde van a enterrarse forzosamente todas las prosperidades locales, se convertirá, al contrario, en la confirmación y en la fuente de todas esas autonomías y de todas esas prosperidades. Por tanto, la Liga atacará vigorosamente toda organización religiosa, política, económica y social que no esté absolutamente penetrada por ese gran principio de la libertad: sin él, no hay inteligencia, no hay justicia, no hay prosperidad, no hay humanidad.

PROGRAMA Y OBJETO DE LA ORGANIZACIÓN REVOLUCIONARIA DE LOS HERMANOS INTERNACIONALES (ESTATUTOS SECRETOS DE LA ALIANZA), 1868[109]

1. Los principios de esta organización son los mismos que los del Programa de la Alianza Internacional de la Democracia Socialista. Están expuestos de modo aún más explícito, en relación con las cuestiones de la mujer, de la familia religiosa y jurídica y del Estado, en el Programa de la Democracia Socialista Rusa.

El buró central prevé por lo demás entregar pronto un desarrollo teórico y práctico más completo.

2. La asociación de los Hermanos Internacionales quiere la revolución universal, social, filosófica, económica y política a la vez, para que del orden actual de las cosas, basado en la propiedad, la explotación, la dominación y el principio de la autoridad —ya sea religiosa, ya sea metafísica y de modo burgués doctrinaria, hasta jacobinamente revolucionaria—, no quede en toda Europa primero, y luego en el resto del mundo, ni una piedra sobre otra, al grito de paz a los trabajadores, libertad a todos los oprimidos, y muerte a los dominadores, explotadores, y a los tutores de todo tipo. Queremos destruir todos los Estados y todas las iglesias, con todas sus instituciones y leyes religiosas, políticas, jurídicas, financieras, policiales, universitarias, económicas y sociales, para que todos esos millones de pobres seres humanos, engañados, avasallados, angustiados, explotados, ya libertados de todos sus directores y bienhechores oficiales y oficiosos, asociaciones e individuos, respiren al fin con una completa libertad.

3. Convencidos de que el mal individual y social radica mucho menos en los

individuos que en la organización de las cosas y en las posiciones sociales, seremos humanos, tanto por sentimiento de justicia como por cálculo de utilidad, y destruiremos sin piedad las posiciones y las cosas para poder, sin peligro alguno para la revolución, perdonar a los hombres. Negamos el libre albedrío y el supuesto derecho de la sociedad a castigar. La misma justicia, tomada en el sentido más humano, más amplio, es únicamente, por así decirlo, negativa y de transición. Ella señala la única vía posible de la emancipación humana, o sea, la humanización de la sociedad por la libertad en la igualdad. La solución positiva solo podrá ser dada por la organización cada vez más racional de la sociedad. Esta solución tan deseada, el ideal nuestro, es la libertad, la moralidad, la inteligencia y el bienestar de cada uno por la solidaridad de todos: la humana fraternidad.

Todo individuo humano es el producto involuntario de un medio natural y social en cuyo seno nació, se desenvolvió y del que sigue recibiendo la influencia. Las tres grandes causas de toda inmoralidad humana son: la desigualdad tanto en el ámbito político como económico y social; la ignorancia, que es el resultado natural, y su consecuencia necesaria: la esclavitud.

Siendo siempre y por doquier la organización de la sociedad la única causa de los crímenes cometidos por los hombres, es una hipocresía o un absurdo evidente de parte de la sociedad castigar a los criminales, puesto que cada castigo supone la culpabilidad y los criminales nunca son culpables. La teoría de la culpabilidad y del castigo proviene de la teología, es decir, del casamiento del absurdo con la hipocresía religiosa.

El único derecho que se puede reconocer a la sociedad en su estado actual de transición es el derecho natural de asesinar a los criminales producidos por ella misma por su propia defensa; y no el de juzgarles y condenarles. Ese derecho ni siquiera lo es en la estricta acepción de esa palabra; será antes un hecho natural, entristecedor, pero inevitable, firmado y producido por la impotencia y la estupidez de la sociedad actual; y cuanto más sepa la sociedad evitar el uso de tal derecho, más cerca estará de su emancipación real. Todos los revolucionarios, los oprimidos, las sufridas víctimas de la organización actual de la sociedad, cuyos corazones están, por supuesto,

llenos de venganza y odio, deben acordarse de que los reyes, los opresores, los explotadores de todo tipo son tan culpables como los criminales procedentes de la masa popular: son delincuentes, pero no culpables, dado que son también como los criminales ordinarios, productos involuntarios de la organización actual de la sociedad. No habrá que extrañarse si desde el primer momento el pueblo insurrecto mata a muchos de ellos. Será una desgracia inevitable, quizás, tan fútil como los estragos causados por una tempestad.

Pero ese hecho natural no será ni moral ni útil siquiera. Al respecto, la historia está llena de enseñanzas: la terrible guillotina de 1793, a la que no se puede acusar ni de perezosa ni de lenta, no logró destruir a la clase nobiliaria en Francia. La aristocracia no fue completamente destruida, pero sí profundamente sacudida, no por la guillotina, sino por la confiscación y la venta de sus bienes. Y, en general, se puede decir que las matanzas políticas nunca mataron a los partidos; resultaron sin efecto contra las clases privilegiadas, porque el poder radica mucho menos en los hombres que en las posiciones que la organización de las cosas, es decir, la institución del Estado, otorga a los hombres privilegiados, así como en su consecuencia y fundamento natural: la propiedad individual.

Para hacer una revolución radical, hay que atacar, por lo tanto, a las posiciones y a las cosas, destruir la propiedad y el Estado. Y entonces no se necesitará destruir a los hombres, y condenarse a la reacción infalible e inevitable que nunca dejó y no dejará nunca de producirse en cada sociedad: la masacre de los hombres.

Pero para tener el derecho de ser humano para con los hombres, sin peligro para la revolución, habrá que ser despiadado con las posiciones y las cosas; habrá que destruirlo todo, sobre todo y ante todo la propiedad y su inevitable corolario, el Estado. Este es todo el secreto de la revolución.

No hay que asombrarse de que los jacobinos y los blanquistas se hayan convertido en socialistas antes por necesidad que por convicción, y de que, para ellos, el socialismo sea un medio y no el objetivo de la revolución, puesto que lo que quieren es la dictadura, es decir, la centralización del Estado y que el Estado los lleve, por una necesidad lógica e inevitable, a la

reconstitución de la propiedad. Es muy natural, decimos, que por no querer hacer una revolución radical contra las cosas, sueñen con una revolución sanguinaria contra los hombres. Pero esta revolución sanguinaria basada en la construcción de un Estado revolucionario poderosamente centralizado tendría como resultado inevitable, como lo probaremos más tarde, la dictadura militar para un nuevo amo. Por consiguiente, el triunfo de los jacobinos o de los blanquistas sería la muerte de la revolución.

4. Somos los enemigos naturales de esos revolucionarios, futuros dictadores, reglamentadores y tutores de la revolución, que, incluso antes de que estén destruidos los Estados monárquicos, aristocráticos y burgueses actuales, ya tienen el sueño de la creación de Estados revolucionarios nuevos, tan centralizadores y más despóticos que los Estados que existen hoy día. Dichos revolucionarios tienen una tan gran costumbre del orden creado por alguna autoridad desde arriba y tan gran horror a lo que les parecen los desórdenes, que no son sino la franca y natural expresión de la vida popular, que aun antes de que la revolución haya producido un buen y saludable desorden, ya están soñando con el fin y el amordazamiento con la acción de alguna autoridad que de revolución solo tendrá el nombre, pero que en efecto no será nada más que una nueva reacción, dado que será ya una nueva condena de las masas populares, gobernadas por decretos, a la obediencia, a la inmovilidad, a la muerte, o sea, a la esclavitud y la explotación por una nueva aristocracia casi revolucionaria.

5. Comprendemos la revolución en el sentido del desencadenamiento de lo que se llama hoy en día las malas pasiones, y de la destrucción de lo que con el mismo estilo se llama el orden público.

No tememos, sino que invocamos la anarquía, convencidos de que, de esta anarquía, o sea, de la manifestación completa de la vida popular desencadenada, debe salir la libertad, la igualdad, la justicia, el orden nuevo y la fuerza misma de la revolución contra la reacción. Esta vida nueva —la revolución popular— no tardará sin duda alguna en organizarse, pero creará su organización revolucionaria desde abajo hacia arriba y desde la circunferencia hasta el centro, de acuerdo con el principio de la libertad, y no

de arriba abajo, ni del centro a la circunferencia según el modo de cualquier autoridad. Poco nos importa que esta autoridad se llame Iglesia, monarquía, Estado constitucional, república burguesa, o incluso dictadura revolucionaria. Las detestamos y rechazamos por igual, por ser fuentes infalibles de explotación y despotismo.

6. La revolución, tal como la entendemos, deberá desde el primer día destruir radical y completamente el Estado y todas las instituciones del Estado. Las consecuencias naturales y necesarias de estas destrucciones serán:

a. La bancarrota del Estado.
b. El cese del pago de las deudas privadas por la intervención del Estado, dejando a cada deudor el derecho de pagar las suyas, si lo desea.
c. El cese de los pagos de todo tipo de impuestos y de la deducción de todas las contribuciones, ya sean directas o indirectas.
d. La disolución del ejército, de la magistratura, de la burocracia, de la policía y de las cárceles.
e. La abolición de la justicia oficial, la suspensión de cuanto jurídicamente se denominaba derecho y del ejercicio de esos derechos. Por tanto, abolición y quema de todos los títulos de propiedad, actos de herencia, venta, donación; de todos los procesos y, en una palabra, de todo el papeleo jurídico y civil. Por todas partes y en todo, el hecho revolucionario en lugar del derecho creado y garantizado por el Estado.
f. La confiscación de todos los capitales productivos e instrumentos de trabajo a favor de las asociaciones de trabajadores, que deberán hacerlos producir colectivamente.
g. La confiscación de todas las propiedades de la Iglesia y del Estado, así como los metales preciosos de los individuos para la alianza federativa de todas las asociaciones operarias, alianza que constituirá la comuna.En compensación por los bienes confiscados,

la comuna dará lo estrictamente necesario a todos los individuos así despojados, que podrán más tarde por su propio trabajo ganar más si lo pueden y si lo quieren.

h. Para la organización de la comuna, la federación permanente de las barricadas y la función de un consejo de la comuna revolucionaria mediante la delegación de uno o dos diputados por cada barricada, uno por calle o por barrio, diputados investidos de mandatos imperativos, siempre responsables y revocables. Así organizado, el consejo comunal podrá elegir en su seno comités ejecutivos separados para cada rama de la administración revolucionaria de la comuna.

i. Declaración de la capital insurrecta y organizada en comuna que, tras haber destruido al Estado autoritario y tutelar, lo que tenía el derecho de hacer por ser su esclavo, como todas las otras localidades, renuncia a su derecho, o antes a cualquier pretensión de gobernar, de imponerse a las provincias.

j. Llamamiento a todas las provincias, comunas y asociaciones, dejándolas a todas seguir el ejemplo dado por la capital: reorganizarse revolucionariamente primero y delegar luego, en un punto de reunión convenido, a sus diputados, todos también investidos de mandatos imperativos, responsables y revocables, para constituir la federación de las asociaciones, comunas y provincias insurrectas en nombre de los mismos principios, y para organizar una fuerza revolucionaria capaz de triunfar de la reacción. Envío no de mandatarios revolucionarios oficiales con todo tipo de medallas, sino de propagadores revolucionarios a todas las provincias y comunas, sobre todo entre los campesinos, que no podrían ser llevados a la revolución ni por los principios ni por los decretos de alguna dictadura, sino únicamente por el propio hecho revolucionario, es decir, por las consecuencias que producirá infaliblemente en todas las comunas el cese total de la vida jurídica y oficial del Estado. Abolición del Estado nacional otra vez en el

sentido de que todo país extranjero, provincia, comuna, asociación o incluso individuo aislado, que se hayan levantado en nombre de los mismos principios, serán recibidos en la federación revolucionaria sin preocupación por las fronteras actuales de los Estados y aunque pertenezcan a sistemas políticos o nacionales diferentes; y las propias provincias, comunas, asociaciones o individuos que tomen el partido de la reacción estarán excluidos. Es, por tanto, por el mismo hecho de la propagación y organización de la revolución para la defensa mutua de los países insurrectos como triunfará la universalidad de la revolución fundada en la abolición de las fronteras y en la ruina de los Estados.

7. No puede haber ya revolución ni política ni nacional triunfante a menos que la revolución política se transforme en revolución social y la revolución nacional, precisamente por su carácter radicalmente socialista y destructivo del Estado, se convierta en la revolución universal.

8. Dado que la revolución la deberá hacer por todas partes el pueblo, y puesto que la suprema dirección tiene que quedar siempre en el pueblo organizado en federación libre de asociaciones agrícolas e industriales, el Estado revolucionario y nuevo, organizándose de abajo arriba por la vía de la delegación revolucionaria y abarcando a todos los países insurrectos en nombre de los mismos principios sin preocupación por las viejas fronteras y las diferencias de nacionalidades, tendrá por objeto la administración de los servicios públicos y no el gobierno de los pueblos. Constituirá la nueva patria, la alianza de la revolución universal contra la alianza de todas las reacciones.

9. Esta organización excluye cualquier idea de dictadura y poder dirigente tutelar. Pero para la misma realización de esta alianza revolucionaria y para el triunfo de la revolución contra la reacción, es necesario que, en medio de la anarquía popular que constituirá la vida misma y toda la energía de la revolución, la unidad del pensamiento y de la acción revolucionaria halle un órgano. Ese órgano debe ser la asociación secreta y universal de los

Hermanos Internacionales.

10. Esta asociación parte de la convicción de que las revoluciones nunca las hacen ni los individuos ni las sociedades secretas siquiera. Se producen por sí mismas, por la fuerza de las cosas, por el movimiento de los eventos y hechos. Se van preparando durante mucho tiempo en la profundidad de la consciencia instintiva de las masas populares, luego estallan, suscitadas en apariencia a menudo por causas fútiles. Todo lo que puede hacer una sociedad secreta bien organizada es primero facilitar el nacimiento de una revolución propagando entre las masas ideas que correspondan a los instintos de las masas y organizar, no el ejército de la revolución —el ejército siempre debe ser el pueblo—, sino una suerte de plana mayor revolucionaria compuesta de individuos entregados, enérgicos, inteligentes, y sobre todo amigos sinceros, ni ambiciosos ni vanidosos, del pueblo, capaces de servir de intermediarios entre la idea revolucionaria y los instintos populares.

11. El número de esos individuos no debe, pues, ser inmenso. Para la organización internacional en toda Europa, basta con cien revolucionarios fuerte y seriamente aliados. Dos, tres centenas de revolucionarios bastarán para la organización del país más grande.

PREÁMBULO, PROGRAMA Y REGLAMENTO DE LA ALIANZA INTERNACIONAL DE LA DEMOCRACIA SOCIALISTA O ALIANZA PÚBLICA, 1868[110]

PREÁMBULO

La minoría socialista de la Liga de la Paz y la Libertad, habiéndose separado de dicha Liga tras la votación mayoritaria del Congreso de Berna —la cual se pronunció formalmente contra el principio fundamental de todas las asociaciones obreras, es decir, la igualdad económica y social de las clases y de los individuos— ha suscrito por ello los principios proclamados por los congresos de los trabajadores celebrados en Ginebra, Lausana y Bruselas.

Varios miembros de esa minoría, pertenecientes a distintas naciones, nos han propuesto la organización de una nueva Alianza Internacional de la Democracia Socialista, totalmente integrada en la gran AIT, pero que se asigna como misión especial el estudio de las cuestiones políticas y filosóficas sobre la base del mismo principio: la igualdad real y universal de todos los seres humanos sobre la tierra.

Convencidos, por nuestra parte, de la utilidad de tal empresa —que ofrecerá a los verdaderos demócratas socialistas de Europa y América un medio para discutir y afirmar sus ideas, al margen de toda presión por parte de ese falso socialismo que la democracia burguesa gusta hoy en día de exhibir—, hemos decidido tomar, de común acuerdo con estos amigos, la iniciativa de esta nueva organización.

En consecuencia, nos reunimos como sección central de la Alianza Internacional de la Democracia Socialista, y publicamos hoy su programa y reglamento.

PROGRAMA

1. La Alianza se declara atea; desea la abolición de los cultos, la sustitución de la fe por la ciencia y de la justicia divina por la justicia humana.
2. Quiere ante todo la igualación política, económica y social de las clases y los individuos de ambos sexos, comenzando con la abolición de la ley de herencia, de modo que en el futuro el disfrute sea igual a la producción de cada uno y que, de acuerdo con la decisión tomada por el último congreso de los obreros en Bruselas, la tierra, las herramientas de trabajo, como cualquier otro capital, convertidos en propiedad colectiva de toda la sociedad, solo puedan usarlos los trabajadores, es decir las asociaciones agrícolas e industriales.
3. Quiere, para todos los niños de ambos sexos, desde que nazcan, la igualdad en los medios de desarrollo, es decir de mantenimiento, educación e instrucción en todos los grados de la ciencia, la industria y las artes, convencida de que esta igualdad, primero solo económica y social, dará por resultado una mayor igualdad natural de los individuos, al hacer desaparecer todas las desigualdades ficticias, productos históricos de una organización social tan falsa como inicua.
4. Enemiga de todo despotismo, y no reconociendo otra forma política que la republicana, rechaza absolutamente toda alianza reaccionaria, así como toda acción política que no tenga por objetivo inmediato y directo el triunfo de la causa de los trabajadores contra el capital.
5. Reconoce que todos los Estados políticos y autoritarios actualmente existentes, reducidos cada vez más a simples funciones administrativas de servicios públicos en sus respectivos países, deberán disolverse en una unión universal de asociaciones libres, tanto agrícolas como industriales.
6. Al no poder la cuestión social encontrar una solución definitiva y real sobre la base de la solidaridad internacional o universal de los trabajadores de todos los países, la Alianza rechaza toda política fundada en el llamado patriotismo y en la rivalidad entre naciones.

7. Quiere la asociación universal de todas las asociaciones locales sobre la base de la libertad.

REGLAMENTO

1. La Alianza Internacional de la Democracia Socialista se establece como una rama de la Asociación Internacional de los Trabajadores y acepta todos los estatutos generales.
2. Los miembros fundadores organizan provisionalmente una Junta Central de la Alianza en Ginebra.
3. Los miembros fundadores pertenecientes a un mismo país constituyen la junta nacional de dicho país.
4. Las juntas nacionales tienen la misión de establecer en todas las localidades grupos locales de la Alianza de la Democracia Socialista que, a través de sus juntas nacionales respectivas, pedirán a la Junta Central de la Alianza su admisión en la Asociación Internacional de los Trabajadores.
5. Todos los grupos locales formarán sus juntas según las reglas adoptadas por las secciones locales de la Asociación Internacional de los Trabajadores.
6. Todos los miembros de la Alianza se comprometen a pagar una cuota de 10 céntimos al mes, la mitad de la cual será retenida por cada grupo nacional para sus propias necesidades, y la otra mitad se depositará en el fondo de la Junta Central de la Alianza para sus gastos generales.
7. En los países donde esa cantidad se considere demasiado elevada, las juntas nacionales, de acuerdo con la Junta Central, podrán reducirla.
8. En el congreso anual de los trabajadores, la delegación de la Alianza de la Democracia Socialista, como rama de la Asociación Internacional de los Trabajadores, celebrará sus sesiones de forma pública y separada.

SOBRE LA EDUCACIÓN, 1869[111]

El primer tema que considerar hoy es este: ¿será factible para las masas trabajadoras alcanzar la emancipación completa mientras la educación disponible para ellas siga siendo inferior a la impartida a la burguesía o, en términos más generales, mientras exista una clase, numerosa o no, que, por virtud de su nacimiento, tenga derecho a una educación superior y a una instrucción más completa? ¿No se responde sola la pregunta? ¿No es evidente que, de dos personas dotadas por naturaleza con una inteligencia aproximadamente equivalente, una tendrá ventaja: aquella cuya mente se habrá ensanchado gracias al aprendizaje y quien, habiendo comprendido mejor las interrelaciones de los fenómenos naturales y sociales (lo que podríamos llamar las leyes de la naturaleza y de la sociedad), comprenderá con mayor facilidad y plenitud la naturaleza de su entorno? ¿Y que esta persona sentirá, digamos, una mayor libertad y, en términos prácticos, mostrará una mayor aptitud y capacidad que su semejante? Es natural que quien más sabe domine a quien menos sabe. Y si esta disparidad de educación, formación y saber fuera la única que existiera entre dos clases, ¿no seguirían rápidamente todas las demás hasta que el mundo de los hombres se encontrara en sus circunstancias actuales, es decir, hasta que se dividiera de nuevo en una masa de esclavos y un pequeño número de gobernantes, trabajando los primeros como lo hacen hoy en beneficio de los segundos?

Ahora vemos por qué los socialistas burgueses exigen solo un poco de educación para el pueblo, apenas más de la que reciben actualmente;

mientras que nosotros, los demócratas socialistas, exigimos, en nombre del pueblo, una educación completa e integral, tan plena como lo permita la capacidad intelectual actual, para que, de ahora en adelante, ninguna clase domine a los trabajadores en virtud de una educación superior y, por lo tanto, pueda dominarlos y explotarlos. Los socialistas burgueses aspiran a la conservación del sistema de clases: cada clase, según sostienen, cumple una función social específica; una se especializa, por ejemplo, en el aprendizaje, y la otra en el trabajo manual. Nosotros, en cambio, buscamos la abolición total y definitiva de las clases; buscamos la unificación de la sociedad y la igualdad de condiciones sociales y económicas para todos los individuos de la tierra. Los socialistas burgueses, si bien conservan las bases históricas de la sociedad actual, desearían que se volvieran menos rígidas, menos duras y más embellecidas. Mientras que nosotros desearíamos su destrucción. De lo cual se desprende que no puede haber tregua ni compromiso, y mucho menos coalición, entre los socialistas burgueses y nosotros, los demócratas socialistas. Pero he oído decir, y este es el argumento más frecuente contra nosotros, un argumento que los dogmáticos de todo tipo consideran irrefutable, que es imposible que toda la humanidad se dedique al aprendizaje, pues todos moriríamos de hambre. En consecuencia, mientras unos estudian, otros deben trabajar para producir lo que necesitamos para vivir, no solo para sus propias necesidades, sino también para quienes se dedican exclusivamente a las actividades intelectuales. Además de ampliar los horizontes del conocimiento humano, los descubrimientos de estos intelectuales mejoran la condición de todos los seres humanos, sin excepción, cuando se aplican a la industria, la agricultura y, en general, a la vida política y social. ¿De acuerdo? ¿Y acaso sus creaciones artísticas no mejoran la vida de cada uno de nosotros?

No, en absoluto. Y el mayor reproche que podemos hacer a la ciencia y las artes es precisamente que no distribuyen sus beneficios ni ejercen su influencia, salvo en una pequeña fracción de la sociedad, con exclusión y, por tanto, en detrimento de la gran mayoría. Hoy en día, se podría decir de los avances de la ciencia y las artes lo mismo que ya se ha dicho, con tanto acierto, del prodigioso progreso de la industria, el comercio, el crédito y, en

una palabra, de la riqueza de la sociedad en los países más civilizados del mundo moderno. Esa riqueza es bastante exclusiva, y tiende a serlo cada día más, al concentrarse en un número cada vez menor de manos, marginando a las capas más bajas de la clase media y la pequeña burguesía, reduciéndolas al proletariado, de modo que el crecimiento de esta riqueza es la causa directa de la creciente miseria de las masas trabajadoras. Así, el resultado es que el abismo que separa a la minoría privilegiada y satisfecha de los millones de trabajadores que se ganan la vida con la fuerza de sus brazos se ensancha cada vez más, y que cuanto más felices son los satisfechos que explotan el trabajo popular, más infelices se vuelven los trabajadores. Basta con observar la fabulosa opulencia de la camarilla aristocrática, financiera, comercial e industrial de Inglaterra y compararla con la miserable condición de los trabajadores del mismo país; basta con releer la ingenua y desgarradora carta escrita recientemente por un orfebre londinense inteligente y honesto, Walter Dugan, que acaba de envenenarse voluntariamente junto con su esposa y sus seis hijos, simplemente como medio de escape de la degradación de la pobreza y los tormentos del hambre, para verse obligado a admitir que la tan cacareada civilización significa, en términos materiales, para el pueblo, solo opresión y ruina. Y lo mismo puede decirse de los avances modernos de la ciencia y las artes. Enormes avances, es cierto. Pero cuanto mayores son los avances, más fomentan la servidumbre intelectual y, por lo tanto, en términos materiales, la miseria y la inferioridad que constituyen la suerte del pueblo; pues esos avances simplemente amplían la brecha que ya separa el nivel de comprensión del pueblo del de las clases privilegiadas. Desde el punto de vista de la capacidad natural, la inteligencia del primero es, hoy en día, obviamente menos atrofiada, menos ejercitada, menos sofisticada y corrompida por la necesidad de defender intereses injustos, y es, en consecuencia, naturalmente de mayor potencia que la capacidad intelectual de la burguesía; pero, por otra parte, la capacidad intelectual del burgués tiene a su disposición todo el arsenal de la ciencia, lleno de armas realmente formidables. Con frecuencia, un trabajador muy inteligente se ve obligado a callar cuando frente a un ingenuo erudito que lo derrota no por su intelecto (del que carece por completo), sino por su

educación. Una educación negada al trabajador, pero concedida al tonto porque, mientras este podía desarrollar científicamente su necedad en las escuelas, el trabajador debía vestirlo, alojarlo, alimentarlo y proveerlo de todo lo necesario para su educación: maestros, libros y todo lo necesario para instruirse.

Incluso dentro de la clase burguesa, como bien sabemos, el grado de aprendizaje que se imparte a cada individuo no es el mismo. Allí también existe una escala que no está determinada por el potencial del individuo, sino por la riqueza del estrato social al que pertenece por nacimiento; por ejemplo, la instrucción disponible para los hijos de la baja burguesía, si bien apenas supera a la que los trabajadores logran obtener por sí mismos, es prácticamente nula en comparación con la educación que la sociedad pone fácilmente a disposición de la alta y media burguesía. ¿Qué encontramos, entonces? La pequeña burguesía, cuyo único vínculo con la clase media reside en una vanidad ridícula, por un lado, y en su dependencia de los grandes capitalistas, por el otro, se encuentra con frecuencia en circunstancias aún más miserables y humillantes que las que afligen al proletariado. Así, cuando hablamos de clases privilegiadas, nunca pensamos en esta pobre pequeña burguesía que, si tuviera un poco más de coraje y agallas, no dudaría en unir fuerzas con nosotros para combatir a la gran y mediana burguesía que hoy la aplasta tanto como aplasta al proletariado. Y si las tendencias económicas actuales de la sociedad continúan en la misma dirección durante diez años más (lo que, sin embargo, consideramos imposible), podríamos ver al grueso de la burguesía mediana caer primero en las circunstancias actuales de la pequeña burguesía, para luego deslizarse poco después hacia el proletariado —como resultado, por supuesto, de esta inevitable concentración de la propiedad en un número cada vez menor de manos—, cuyas consecuencias ineludibles serían la división definitiva de la sociedad en una minoría gobernante, minúscula, opulenta y educada, y una gran mayoría de proletarios empobrecidos, ignorantes y esclavizados.

Hay un hecho que debería impactar a toda persona consciente, a todos aquellos que se preocupan profundamente por la dignidad humana y la justicia; es decir, por la libertad de cada individuo en un marco de igualdad

para todos. Es el hecho de que toda la intelectualidad, todas las grandes aplicaciones de la ciencia al servicio de la industria, el comercio y la vida social en general, no han beneficiado hasta ahora a nadie, salvo a las clases privilegiadas y al poder del Estado, ese eterno defensor de toda iniquidad política y social. Nunca, ni una sola vez, han beneficiado a las masas populares. Basta con enumerar las máquinas y todo trabajador y honesto defensor de la emancipación del trabajo aceptaría la justicia de lo que decimos. ¿Con qué poder se mantienen hoy las clases privilegiadas, con toda su insolente presunción y sus placeres inicuos, desafiando la indignación, tan legítima, que sienten las masas populares? ¿Es mediante algún poder inherente a su persona? No, es únicamente a través del poder del Estado, en cuyo aparato hoy sus descendientes ocupan, siempre, todos los puestos clave (e incluso todos los puestos de rango bajo y medio) excepto el de soldado y trabajador. ¿Y, en estos tiempos, qué constituye el principio subyacente al poder del Estado? Pues la ciencia. Sí, la ciencia: la ciencia del gobierno, la ciencia de la administración y la ciencia financiera; la ciencia de esquilar a los rebaños del pueblo sin que balen demasiado fuerte y, cuando empiezan a balar, la ciencia de instarlos al silencio, la paciencia y la obediencia mediante una fuerza científicamente organizada; la ciencia de engañar y dividir a las masas del pueblo y mantenerlas tranquilas en una ignorancia saludable para que nunca sean capaces, ayudándose mutuamente y uniendo sus esfuerzos, de conjurar un poder capaz de derrocar Estados; y, sobre todo, la ciencia militar con todo su armamento probado y comprobado, esos formidables instrumentos de destrucción que "hacen maravillas"; y, por último, la ciencia del genio que ha ideado los barcos de vapor, los ferrocarriles y la telegrafía que, convirtiendo a cada gobierno en cien o mil Briareos armados, dándole el poder de ser, actuar y detener en todas partes a la vez, ha provocado la centralización política más formidable que el mundo haya presenciado jamás.

¿Quién, entonces, negará que, sin excepción, todos los avances científicos hasta ahora no han aportado nada, salvo un aumento de la riqueza de las clases privilegiadas y del poder del Estado, en detrimento del bienestar y la libertad de las masas populares, del proletariado? Pero, escucharemos la

objeción, ¿acaso las masas populares no se benefician también de esto? ¿Acaso no son mucho más civilizadas en esta sociedad nuestra que en las sociedades de siglos pasados?

Responderemos a esto con una observación tomada del célebre socialista alemán Lassalle. Al medir el progreso de las masas trabajadoras en términos de su emancipación política y social, no se debe comparar su estado intelectual en este siglo con el que pudo haber sido en siglos pasados. En cambio, se debe considerar si, en comparación con un momento dado, considerando la brecha que existía entonces entre las masas trabajadoras y las clases privilegiadas, las masas han progresado en la misma medida que estas. Pues, si el progreso de ambas ha sido aproximadamente equivalente, la brecha intelectual que separa a las masas de los privilegiados en el mundo actual será la misma de siempre; pero si el proletariado ha progresado más y más rápido que los privilegiados, entonces la brecha necesariamente se ha reducido; pero si, por el contrario, el ritmo de progreso del trabajador ha sido más lento y, en consecuencia, menor que el de un representante de las clases dominantes durante el mismo periodo, entonces esa brecha se habrá ampliado. El abismo que los separa habrá aumentado; el hombre privilegiado se habrá vuelto más poderoso y la situación del trabajador más abyecta y más esclava que en la fecha elegida como punto de partida. Si ambos partimos de dos puntos diferentes al mismo tiempo y tú me llevas cien pasos de ventaja, moviéndote a sesenta pasos por minuto y yo a solo treinta, entonces, al cabo de una hora, la distancia que nos separa no será de poco más de cien pasos, sino de mil novecientos.

Este ejemplo ofrece una idea aproximada de los respectivos avances de la burguesía y el proletariado. Hasta ahora, la burguesía ha avanzado por el camino de la civilización a un ritmo más rápido que el proletariado, no porque sea intelectualmente más poderosa que este último —de hecho, se podría argumentar con razón lo contrario—, sino porque la organización política y económica de la sociedad ha sido tal que, hasta ahora, solo la burguesía ha disfrutado del acceso al saber, y la ciencia ha existido solo para ella, mientras que el proletariado se ha visto condenado a una ignorancia forzada. De modo que, si bien el proletariado ha progresado (y es innegable),

ese progreso no se ha logrado gracias a la sociedad, sino a pesar de ella. En resumen, en la sociedad actual, los avances de la ciencia han sido la raíz de la relativa ignorancia del proletariado, así como el progreso de la industria y el comercio ha sido la raíz de su relativo empobrecimiento. Así, el progreso intelectual y el progreso material han contribuido en igual medida a exacerbar la esclavitud del proletariado. ¿Qué significa esto? Que tenemos el deber de rechazar y resistir esa ciencia burguesa, así como tenemos el deber de rechazar y resistir la riqueza burguesa. Y rechazarlas y resistirlas en este sentido: que al destruir el orden social que la convierte en patrimonio exclusivo de una o varias clases, debemos reivindicarla como patrimonio común de todo el mundo.

CARTAS A UN FRANCÉS SOBRE LA SITUACIÓN ACTUAL, 1870[112]

Si queremos verdaderamente ser prácticos, si, cansados de sueños, queremos hacer la revolución, es preciso que comencemos por liberarnos nosotros mismos de una cantidad de prejuicios doctrinarios nacidos en el seno de la burguesía y pasados desgraciadamente en proporción demasiado elevada desde la clase burguesa hasta el proletariado mismo de la ciudad. El obrero de las ciudades, más instruido que el campesino, demasiado a menudo lo desprecia y habla de él con un desdén totalmente burgués. Pero nada encoleriza tanto como el desdén y el desprecio, de modo que el campesino responde al desprecio del trabajador de las ciudades con el odio. Y es una gran desgracia, porque este desprecio y ese odio dividen al pueblo en dos grandes partes, paralizando y anulando cada una a la otra. Entre esas dos partes no hay en realidad ningún interés contrario, no hay sino un inmenso y funesto error, que es preciso hacer desaparecer a toda costa.

El socialismo más instruido, más civilizado y por eso mismo en parte y en cierto modo más burgués de las ciudades, desconoce y desprecia el socialismo primitivo, natural y mucho más salvaje de los campos, y desconfía de él. Quiere contenerlo siempre, oprimirlo en nombre incluso de la igualdad y de la libertad, lo que naturalmente provoca, en el socialismo del campo, un profundo desconocimiento del socialismo de las ciudades, al que confunde con el burguesismo de las ciudades. El campesino considera al obrero como el criado y el soldado del burgués, y le desprecia y le detesta como tal. Y le detesta hasta el punto de convertirse él mismo en soldado y en ciego servidor de la reacción.

Tal es el antagonismo fatal que ha paralizado hasta aquí todos los esfuerzos

revolucionarios de Francia y de Europa. Quien quiera el triunfo de la revolución social, debe ante todo resolverlo. Puesto que las dos partes no están divididas más que por un malentendido, es preciso que una de ellas tome la iniciativa de la explicación y de la conciliación. La iniciativa pertenece de derecho a la parte más educada; por consiguiente, pertenece a los obreros de las ciudades. Para llegar a una conciliación, deben darse antes cuenta ellos mismos de la naturaleza de los reproches que tienen contra los campesinos. ¿Cuáles son sus reproches principales?

Hay tres: el primero es que los campesinos son ignorantes, supersticiosos y meapilas que se dejan dirigir por los sacerdotes. El segundo es que son fieles al emperador. El tercero es que son partidarios rabiosos de la propiedad individual.

Es verdad que los campesinos franceses son absolutamente ignorantes. Pero ¿es culpa suya? ¿Se intentó alguna vez darles escuelas? ¿Es esta una razón para despreciarlos y maltratarlos? De ser así, los burgueses, que son infinitamente más sabios que los obreros, tendrán el derecho de despreciar o de maltratarles. Y conocemos a muchos burgueses que lo dicen y que fundan en esa superioridad de instrucción su derecho al dominio, deduciendo de eso que el deber de los obreros es la subordinación. Lo que constituye la grandeza de los obreros ante los burgueses no es su instrucción, que es pequeña, es el instinto y la representación verdadera de la justicia, que son incontestablemente grandes. Pero ¿les falta a los campesinos el instinto de la justicia? Miren bien: bajo formas sin duda diferentes, lo encontrarán en ellos, íntegro. Encontrarán en ellos, al lado de su ignorancia, una profunda sensatez, una admirable finura y esa energía de trabajo que constituye el honor y la salvación del proletariado.

[…]

Vuelvo a mis queridos campesinos. Nunca he creído que, aun en las circunstancias más favorables, los obreros puedan una vez tener el poder de imponerles vivir en comunidad o en colectividad. Y jamás lo he deseado, porque aborrezco todo sistema impuesto, porque amo sincera y apasionadamente la libertad. Esta falsa idea y esta esperanza liberticida constituyen la aberración fundamental del comunismo autoritario que, porque

necesita la violencia regularmente organizada, necesita el Estado, y, por necesitar el Estado, desemboca necesariamente en la reconstitución del principio de autoridad y de una clase privilegiada del Estado. No se puede imponer la colectividad más que a los esclavos, y entonces el colectivismo se convierte en la negación misma de la humanidad. En un pueblo libre, la colectividad no podrá realizarse más que por la fuerza de las cosas, no por la imposición desde arriba, sino por el movimiento espontáneo desde abajo, libre y necesario a la vez, cuando, barridas por la revolución, hayan desaparecido las condiciones del individualismo privilegiado: la política del Estado, los códigos criminal y civil, la familia jurídica y el derecho de herencia.

Habría que estar loco, he dicho ya, para intentar imponer cualquier cosa a los campesinos, en las circunstancias actuales. Sería, sin lugar a duda, convertirlos en enemigos de la revolución; sería arruinar la revolución. ¿Cuáles son los principales reproches de los campesinos, las principales causas de su odio disimulado y profundo contra las ciudades?

Los campesinos se sienten despreciados por las ciudades y el desprecio que se sufren en carne propia se adivina enseguida, lo sienten los niños y nunca se perdona.

Los campesinos se imaginan, no sin muchas razones o pruebas y experiencias históricas que refuerzan esta imaginación, que las ciudades quieren dominarlos, gobernarlos, explotarlos muchas veces e imponerles siempre un orden político que no les preocupa.

Los campesinos, además, consideran a los obreros de las ciudades como los *partidarios del reparto* y temen que los socialistas vayan a confiscar su tierra, que aman más que cualquier otra cosa.

¿Qué deben, pues, hacer los obreros para vencer esta desconfianza y esta hostilidad de los campesinos contra ellos? Primero, dejar de manifestarles su desprecio, dejar de despreciarles. Es preciso por la salvación de la revolución y de ellos mismos, ya que el odio de los campesinos constituye un inmenso peligro. De no existir esta desconfianza y este odio, la revolución habría sido hecha desde hace mucho tiempo, porque la ojeriza que existe desgraciadamente entre los campos y las ciudades constituye en todos los

países la base y la fuerza principal de la reacción. Por consiguiente, en aras de la revolución que debe emanciparles, los obreros deben cesar cuanto antes de enseñar ese desprecio a los campesinos. Deben hacerlo también por justicia, porque verdaderamente no tienen ninguna razón para despreciarles ni para aborrecerles. Los campesinos no son perezosos, son rudos trabajadores como los mismos obreros. Solo que trabajan en condiciones diferentes. Así es. Frente al burgués explotador, el obrero debe sentirse hermano del campesino.

[…]

Pero si es así, se dirá, ¿se debe abandonar a los campesinos ignorantes y supersticiosos a todas las influencias y a todas las intrigas de la reacción? De ningún modo. Hay que matar la reacción en los campos, como hay que matarla en las ciudades. Pero para llegar a este objetivo, no basta con decir: queremos matar la reacción y hay que matarla, es preciso extirparla, y no se la extirpa con decretos. Al contrario, y pienso probarlo con la historia en la mano: los decretos y en general todos los actos de la autoridad no extirpan nada; eternizan lo que quieren matar.

¿Cuál es la consecuencia? Al no poder *imponer* la revolución en los campos, es preciso que se produzca allí, provocando el movimiento revolucionario de los campesinos mismos, impulsándoles a destruir con sus propias manos el orden público, todas las instituciones políticas y civiles y a constituir, a organizar en los campos la anarquía.

CARTA DE BAKUNIN A ALBERT RICHARD, 1870[113]

Ginebra, 1 de abril de 1870

Estimado amigo:

Estoy aún aquí y espero cada día la noticia de la llegada del familiar que conoces para ir a encontrarle.

En la Internacional de Ginebra existe una reacción completa. *La Fabrique*[114] triunfó del todo durante mi ausencia y nadie salió para detener ese triunfo. *L'Égalité* se ha convertido en un periódico reaccionario. Su programa es este: cooperación y política local del radicalismo burgués.

En adelante, la Internacional de Ginebra solo será un estribo para que asciendan al poder los Perret y los Grosselin. El tío Becker, debilitado por los achaques de la edad, se ha puesto a remolque de la reacción: toma también partido por la política local.

Pero el alma y la bisagra intrigante de esa conspiración reaccionaria es una especie de compatriota mío, el mezquino judío ruso Utin, ese mismo que pudiste ver en Basilea. Es un ambicioso muy mezquino de la peor especie. Envidioso de la fama que me dieron, aprovechó mi ausencia para calumniarme aquí [en Ginebra] del modo más infame, propagando los rumores más absurdos, las insinuaciones más sucias contra mí. No tiene inteligencia, es incapaz de formular un pensamiento, pero no le falta cierta habilidad intrigante, es lisonjero, insinuante e incansable en la intriga. Primero cortejó a Perron; ahora ni le saluda. Es amigo de Perret, de Grosselin, de Duplex, de Crosset, de todo el sucio negocio reaccionario, del que se sirve para trepar. Gracias a ellos, le mandan como delegado de tres secciones al Congreso de la Suiza romanda que se va a celebrar el 4 de abril en La Chaux-de-Fonds, y además fue nombrado delegado por la comisión

reaccionaria de *L'Égalité*.

Este congreso será muy importante para el porvenir de la Internacional en la Suiza romanda. Habrá una gran batalla. Será principalmente sobre la cuestión de la abstención o de la participación de los obreros en la política local. Todos los afiliados, con las secciones de *les Montagnes*, estamos por la abstención. Los obreros propiamente ginebrinos, los de *la Fabrique*, están por la participación. En este momento, Utin es su representante, su campeón.

Es casi seguro que, o triunfarán nuestros amigos de *les Montagnes* y entonces el Consejo Federal y la redacción de *L'Égalité* se trasladarán donde están ellos, o, de perder nuestros amigos, se separarán de Ginebra las secciones de *les Montagnes* y quizás se unan con las de Lausana, Vevey, Neufchâtel, Bienne, para formar una federación separada. Por su lado, *la Fabrique* de Ginebra declaró en voz alta que, si el Congreso rechaza la participación en la política local, se separará de las secciones de *les Montagnes*. Utin es el redactor del proyecto ginebrino y será su principal defensor. De vencer Ginebra, y si *L'Égalité* queda allí, Utin será su redactor. Lo aprovechará naturalmente para ponerse en contacto con el socialismo francés. Estimado amigo, te pido, pues, enérgica e imperiosamente, en nombre de nuestra intimidad, que avises a todos nuestros amigos de Francia y en especial a las señoras D. T. [Varlin], D. Z. [Bastelica], los señores E. A. [Aubry], D. U. [Malon], sin olvidar a D. Z. [Palix], sobre esta sucia y reaccionaria intriga. A Utin se le debe expulsar de nuestra intimidad, como ser malévolo, y todos los buenos [compañeros] que anduvieron con nosotros, sea directa o indirectamente, deben desconfiar de él como si fuera un apestado. En efecto, su intriga es insinuante, pérfida, disolvente. Avisa a cuantos se encuentran bajo tu influencia o la de nuestros amigos.

Si nuestro partido sucumbe, ocurrirá la separación y la organización independiente de las secciones de *les Montagnes* y entonces tendremos como órgano no *L'Égalité*, sino *Le Progrès de Locle*, que pasará probablemente entonces a Neufchâtel, bajo la dirección de [James] Guillaume. Entonces tendremos que sostener *Le Progrès* con nuestras correspondencias, proporcionándole muchas suscripciones.

Además de su importancia local, la batalla que se va a dar en La Chaux-

de-Fonds tendrá un inmenso interés universal. Será la señal futura y precursora de la que deberemos dar en el próximo Congreso General de la Internacional:

¿Queremos la gran política del socialismo universal o la mezquina política de los burgueses radicales controlada y corregida desde el punto de vista de los obreros burgueses?

¿Queremos la abolición de las patrias burguesas y de los Estados políticos y el advenimiento del Estado universal, socialista y único?

¿Queremos la emancipación completa de los trabajadores o solo la mejora de su suerte?

¿Queremos crear un mundo nuevo o parchear el viejo?

Tales son las cuestiones que debemos estudiar y preparar para el próximo congreso. Vosotros, como sección de Lyon, proponed estas cuestiones para el congreso en Londres. De parte nuestra estarán: los españoles, los belgas, los italianos, las secciones de *les Montagnes* de Suiza y, lo espero, la mayoría de los franceses. Y tendremos nuestra contra no los instintos obreros, sino las ambiciones y las vanidades de los jefes del partido de la democracia socialista, y bajo la influencia de estos mismos jefes alemanes, en gran parte judíos, o sea explotadores y burgueses de instinto, incluida la escuela de Marx, tendremos así mismo en contra nuestra a los delegados ingleses y norteamericanos.

Apretemos, por lo tanto, las filas y preparémonos para el combate. Están en juego el triunfo de la Internacional y de la revolución.

El señor Liebknecht continúa actuando con una actitud pérfida hacia mí y en general hacia todos los revolucionarios rusos. Volvió a publicar, es verdad, mi *Llamamiento a los jóvenes rusos* y la carta de Necháyev, pero al mismo tiempo dio a la imprenta un artículo estúpido e infame escrito por un tipejo que se llama Borkheim, un judío mezquino, instrumento de Marx. Fíjate en que todos nuestros enemigos, todos esos ladradores contra nosotros, son judíos: Marx, Hess, Borkheim, Liebknecht, Jacobi, Weis, Kohn, Utin y otros muchos, son judíos, todos pertenecen a esa nacionalidad movediza, intrigante, explotadora y burguesa por tradición, por instinto. Marx, el más distinguido entre ellos, posee una gran inteligencia, todos los otros son nada

más que vendedores al por menor de sus ideas. Marx prestó grandes servicios al socialismo. Pero hay que confesar al mismo tiempo que es un gran cascarrabias, de carácter detestable: vanidoso, irascible, envidioso, susceptible, socarrón, pérfido, capaz de grandes bajezas e intrigante a más no poder, como lo son, por lo demás, todos los judíos.

Tengo empezada una serie de cartas en respuesta a esos ladradores judíos y alemanes. Quiero acabar con ellos. La primera carta, ya terminada, la traducen al alemán y será remitida al *Volksstaat*, periódico de la Democracia Socialista de los Obreros alemanes, redactado por Liebknecht; después, la haré publicar en francés en *La Marseillaise* y en *Le Progrès de Locle*. Te ruego que señales estas cartas a la atención de los amigos.

¿Leíste bien e hiciste leer a nuestros principales amigos toda la carta que mandé últimamente a través de Schwitzguébel, sobre todo la segunda parte y la conclusión? Insisto mucho en recibir de vosotros una respuesta muy precisa a esta conclusión.

Siempre me dices: "Estamos de acuerdo en los puntos principales". ¡Ay!, amigo mío, mucho me temo que estemos en perfecto desacuerdo sobre estos puntos. Según tus anteriores cartas y las últimas noticias que recibí de ti, debo pensar que permaneces más que nunca partidario de la centralización y del Estado revolucionario. Mientras que yo soy más que nunca su adversario, y no veo otra salvación que la anarquía revolucionaria, dirigida sobre todos los puntos por una fuerza colectiva invisible, la única dictadura que yo admito, porque solo ella es compatible con la franqueza y la plena energía del movimiento revolucionario.

Tu plan revolucionario se resume en las siguientes palabras: en cuanto estalle la revolución en París —organizando París provisionalmente la comuna revolucionaria—, Lyon, Marsella, Ruán y otras grandes ciudades se alzan simultáneamente y envían enseguida a París a sus delegados revolucionarios que conforman juntos una suerte de *convención nacional* o *comité de salvación pública* para toda Francia. Este comité decreta la revolución, decreta la abolición del viejo Estado, la liquidación social, la propiedad colectiva, y organiza el Estado revolucionario con una fuerza suficiente para reprimir la reacción interior y exterior.

¿No es esa tu idea?

LA COMUNA DE PARÍS Y LA NOCIÓN DEL ESTADO, 1871[115]

Soy partidario de la Comuna de París que, por haber sido masacrada, ahogada en sangre por los verdugos de la reacción monárquica y clerical, se ha convertido en el acontecimiento más viviente, más poderoso en la imaginación y el corazón del proletariado de Europa.

Soy partidario de ella sobre todo porque fue una audaz negación, muy acentuada, del Estado. Es un hecho histórico inmenso que esta negación del Estado se haya manifestado precisamente en Francia, que fue hasta ahora por excelencia el país de la centralización política, y que fuera precisamente París, la cabeza y la creadora histórica de esta gran civilización francesa, la que tomara la iniciativa. París se descoronó y proclamó con entusiasmo su propia decadencia para dar la libertad y la vida a Francia, a Europa, al mundo entero. París afirmó de nuevo su potencia histórica de iniciativa, mostrando a todos los pueblos esclavos (¿qué masas populares no son esclavas?) la única vía de emancipación y de salvación. ¡París dio un golpe mortal a las tradiciones políticas del radicalismo burgués y una base real al socialismo revolucionario! ¡París mereció de nuevo las maldiciones de toda la gente de Francia y Europa! ¡París, sepultándose en sus ruinas, dio un solemne mentís a la reacción triunfante, salvando con su desastre el honor y el porvenir de Francia y probando a la humanidad consolada que, si la vida, la inteligencia y la potencia moral abandonaron a las clases superiores, se conservaron enérgicas y plenas de futuro en el proletariado! París inauguró la era nueva, la de la emancipación definitiva y completa de las masas populares y de su solidaridad de ahora en adelante, muy real, a través y a pesar de las fronteras de los Estados. París mató el patriotismo fundando

sobre sus ruinas la religión de la humanidad. París se proclamó humanitaria y atea, reemplazando las ficciones divinas por las grandes realidades de la vida social y la fe en la ciencia; reemplazando las mentiras y las injusticias de la moral religiosa, política y jurídica por los principios de la libertad, equidad, igualdad y fraternidad, ¡esos eternos fundamentos de toda moral humana! ¡París heroica, racional y creyente, confirmando su fe enérgica en los destinos de la humanidad por su caída gloriosa, por su muerte, y legando esta fe mucho más enérgica y viviente a las generaciones del porvenir! París, ahogada en sangre de sus hijos más generosos, es la humanidad crucificada por la reacción internacional y aliada de Europa, bajo la inspiración inmediata de todas las iglesias cristianas y del gran sacerdote de la iniquidad, el papa. Pero la próxima revolución internacional y solidaria de los pueblos será la resurrección de París.

Tal es el verdadero sentido, y tales son las consecuencias benéficas e inmensas de los dos meses de existencia y de la caída, para siempre memorable, de la Comuna de París. La Comuna de París duró demasiado poco, y su desarrollo interior se vio demasiado obstaculizado por la lucha mortal que debió mantener contra la reacción de Versalles, para que pudiera, no digo aplicar, sino si quiera elaborar, su programa socialista.

Además, se tiene que reconocer, la mayoría de los miembros de la Comuna no eran de verdad socialistas y, si se mostraron como tales, fue porque fueron invenciblemente arrastrados por la fuerza irresistible de las cosas, por la naturaleza de su medio, las necesidades de su posición, y no por su convicción íntima. Los socialistas, entre los que el primero fue naturalmente nuestro amigo Varlin[116], no formaban en la Comuna más que una muy ínfima minoría. Solo eran en total unos catorce o quince miembros. El resto estaba compuesto de jacobinos. Pero, pongámonos de acuerdo, hay jacobinos y jacobinos. Hay jacobinos abogados y doctrinarios, como el señor Gambetta[117], con su republicanismo positivista, presumido, despótico y formalista, que repudió la antigua fe revolucionaria, no conservó del jacobinismo más que el culto a la unidad y a la autoridad, y entregó la Francia popular a los prusianos, y más tarde a la reacción indígena [interna]. Por último, están los jacobinos francamente revolucionarios, los héroes, los

últimos representantes sinceros de la fe democrática de 1793, capaces de sacrificar su unidad como su autoridad muy querida a las necesidades de la revolución, antes que doblegar su conciencia frente a la insolencia de la reacción. Esos jacobinos magnánimos, entre los cuales el primero que se debe citar es naturalmente Delescluze[118], un alma grande y un gran carácter, quieren el triunfo de la revolución ante todo; y como no hay revolución sin masas populares y como esas masas tienen con creces hoy el instinto socialista y no pueden hacer otra revolución que una revolución económica y social, los jacobinos de buena fe, que se dejan arrastrar siempre más por la lógica del movimiento revolucionario, acabarán por convertirse en socialistas a pesar suyo.

DIOS Y EL ESTADO, 1871[119]

Existe una categoría de gente que, si no cree, debe por lo menos fingir que cree. Son todos los torturadores, todos los opresores y todos los explotadores de la humanidad: sacerdotes, monarcas, hombres de Estado, responsables militares, financieros públicos y privados, funcionarios de todo tipo, policías, gendarmes, carceleros y verdugos, monopolizadores, capitalistas, prestamistas, empresarios y propietarios, abogados, economistas, políticos de todos los colores, hasta el último comerciante, todos repetirán estas palabras de Voltaire: "Si Dios no existiera, habría que inventarlo". De hecho, se entiende, "hace falta una religión para el pueblo". Es la válvula de escape.

Existe, por fin, una categoría bastante numerosa de almas honestas pero débiles que, demasiado inteligentes para tomar en serio los dogmas cristianos, los rechaza en detalle, pero no tiene la valentía, la fuerza ni la determinación necesaria para rechazarlos globalmente. Abandonan, a la crítica, todos los absurdos particulares de la religión, no se fían de todos los milagros, pero se aferran con desesperación al absurdo principal, fuente de todos los demás, al milagro que explica y legitima todos los otros milagros: la existencia de Dios. Su dios no es el ser vigoroso y poderoso, el dios totalmente positivo de la teología. Es un ser nebuloso, diáfano, ilusorio; tan ilusorio que se convierte en la nada cuando uno cree agarrarlo. ¿Es un espejismo? ¿Un fuego fatuo que ni calienta ni ilumina? Y, sin embargo, estas almas honestas le tienen apego y creen que, si desapareciera [Dios], desaparecerían con él. Son almas inciertas, enfermizas, desorientadas en la civilización actual por no pertenecer ni al presente ni al futuro; pálidos fantasmas eternamente suspendidos entre cielo y tierra, que ocupan entre la

política burguesa y el socialismo del proletariado exactamente la misma postura. No se sienten con la fuerza ni de pensar hasta el final, ni de querer, ni de resolver, y pierden el tiempo y la pena, esforzándose siempre por conciliar lo inconciliable […].

Dios aparece, el humano se aniquila y cuanto más grande se vuelve la divinidad, más miserable se hace la humanidad. Así es la historia de todas las religiones. Así es el efecto de todas las inspiraciones y de todas las legislaciones divinas. En la historia, el nombre de Dios es la tremenda cachiporra histórica con la que los seres humanos diversamente inspirados, los grandes genios, acabaron con la libertad, la dignidad, la razón y la prosperidad de los humanos.

Primero tuvimos la caída de Dios. Ahora tenemos una caída que nos interesa más, la caída del hombre causada por la única aparición de la manifestación de Dios en la tierra.

Miremos, por tanto, en qué error profundo se encuentran nuestros queridos e ilustres idealistas. Al hablarnos de Dios creen elevarnos, emanciparnos, ennoblecernos y, al contrario, nos aplastan y nos envilecen. Con el nombre de Dios se imaginan poder establecer la fraternidad entre los seres humanos y, al contrario, crean el orgullo y el desprecio, siembran la discordia, el odio y la guerra, fundan la esclavitud. En efecto, con Dios vienen necesariamente los diferentes grados de inspiración divina; la humanidad se divide en personas muy inspiradas, menos inspiradas y no inspiradas en absoluto. Todos son igualmente nulos ante Dios, es verdad; pero comparados unos con otros, unos son más altos que otros, no solo de hecho —lo que sería muy grave, porque una desigualdad de hecho se pierde por sí misma en la colectividad cuando no encuentra ninguna ficción o institución legal a la que se pueda agarrar—, sino por el derecho divino de la inspiración. Eso constituye enseguida una desigualdad fija, constante, petrificada. Los más inspirados *deben* ser escuchados y obedecidos por los *menos* inspirados, por los no inspirados. Ya está bien establecido el principio de autoridad, y con él, las dos instituciones fundamentales de la *esclavitud*: la Iglesia y el Estado

Entre todos los despotismos, el de los doctrinarios o de los inspirados religiosos es el peor. Son tan envidiosos de la gloria de su Dios y del triunfo

de su idea, que no les queda ya valentía ni para la libertad, ni para la dignidad, ni siquiera para los sufrimientos de los seres humanos vivos, de los humanos reales. El divino esmero y la preocupación por la idea acaban por desecar en las almas más tiernas, en los corazones más piadosos, las fuentes del amor humano. Considerando todo lo que es, todo lo que se hace en el mundo desde el punto de vista de la eternidad o de la idea abstracta, los doctrinarios tratan con desdén las cosas pasajeras. Pero toda la vida de los seres humanos reales, de carne y de hueso, solo está compuesta de cosas pasajeras. Ellos mismos no son más que seres transitorios que, una vez desaparecidos, son reemplazados por otros igualmente transitorios, pero que no nunca regresan como personas. Lo que se queda como permanente o relativamente eterno, en los humanos reales, es el hecho de la humanidad que, al desarrollarse constantemente, pasa, siempre más rica, de una generación a otra. Digo *relativamente* eterna porque una vez destruido nuestro planeta —y no puede dejar de perecer tarde o temprano por su propio desarrollo, puesto que cualquier cosa que tuvo un principio debe necesariamente tener un fin—, cuando nuestro planeta esté deshecho y destruido para servir sin duda de elemento a alguna otra formación nueva en el sistema del universo, lo único realmente eterno, ¿quién sabe qué será entonces de todo nuestro desarrollo humano? Sin embargo, estando inmensamente alejado de nosotros el momento de esta disolución, bien podemos considerar, en relación con la corta vida humana, la humanidad como eterna. Pero este mismo hecho de la humanidad progresiva solo es real y viviente si se manifiesta y se realiza en tiempos determinados, en lugares determinados, en hombres realmente vivos, y no en la humanidad como idea general.

La idea general es siempre una abstracción y, por eso mismo, en algún modo, una negación de la vida real. La ciencia únicamente puede alcanzar y nombrar en los hechos reales su sentido general, sus relaciones, sus leyes. En una palabra, lo que es permanente en sus continuas transformaciones, pero nunca su lado material, individual, y, por así decirlo, palpitante de realidad y de vida, y por eso mismo fugitivo e inasible.

MIS RELACIONES PERSONALES CON MARX, 1871[120]

Locarno, diciembre de 1871

[…] Marx es un hombre de gran inteligencia y, además, un científico en el sentido más amplio y serio de la palabra. Es un economista profundo, a cuyo lado Mazzini[121], cuyos conocimientos económicos son extremadamente superficiales, difícilmente puede considerarse un colegial. Además, Marx estaba apasionadamente dedicado a la causa del proletariado. Nadie tiene derecho a dudar de esto, porque hace ya casi treinta años que la sirve con una persistencia y lealtad que jamás podría ponerse en duda. Dedicó toda su vida a esta causa.

Mazzini, cuya impotencia actual busca un débil consuelo en el veneno de abusos injustos, fábulas ficticias y calumnias, afirma que Marx se inspira solo en el odio, no en el amor. Convengamos: el amor humano profundo, serio y apasionado siempre se ve duplicado por el odio. No se puede amar la justicia sin rechazar la injusticia, ni la libertad sin rechazar el afán de poder, ni la humanidad sin rechazar la fuente intelectual y espiritual de todo despotismo, la invención inmoral del déspota celestial: Dios. No se puede amar a los oprimidos sin rechazar a los opresores, ni, por tanto, amar al proletariado sin odiar a la burguesía. Marx ama al proletariado, es decir, odia a la burguesía. No se puede servir apasionadamente a una causa durante treinta años sin amarla, y hay que tener una vil predisposición a la calumnia para atreverse a negar el amor de Marx por la causa del proletariado.

Añadamos finalmente a todos estos grandes e indudables méritos el de ser el iniciador y principal inspirador de la fundación de la Internacional.

Aquí están sus méritos. Ahora bien, cada moneda tiene su otro lado, cada luz proyecta sombras y cada individuo humano tiene sus propios defectos. Por lo tanto, nunca se puede confiar el poder a un solo hombre, por brillante y coronado de virtudes que sea, ni a una minoría, por inteligente y bien intencionada que sea, sobre una gran comunidad de personas; pues, según la ley inherente al poder mismo, todo poder lleva necesariamente consigo el abuso del poder, y todo Gobierno, aunque sea elegido por sufragio universal, tiende inevitablemente al despotismo.

Marx, entonces, tiene sus defectos. Son los siguientes:

1) En primer lugar, tiene el defecto común de todos los científicos profesionales: es doctrinario. Cree completamente en sus teorías y desde lo alto de sus teorías trata a todos con desdén. Él, erudito e inteligente, tiene, por supuesto, su propio partido, un núcleo de amigos ciegamente devotos que juran por sus palabras, solo piensan en sus pensamientos, solo desean lo que él quiere; en una palabra, que lo idolatran y lo adoran, y que, con esta adoración, lo malcrían y ya lo han malcriado considerablemente. Así ha llegado a considerarse con toda seriedad el papa del socialismo, o mejor dicho del comunismo, ya que es, en toda su teoría, un comunista autoritario, que, como Mazzini, aunque con ideas diferentes y de un modo mucho más real, más terrenal que Mazzini, quiere la liberación del proletariado a través del poder centralizado del Estado.

2) A esta *egolatría* en sus teorías absolutas y absolutistas, Marx añadió, como consecuencia natural, el odio no solo a la burguesía, sino también a todos aquellos, incluso los revolucionarios socialistas, que se atreven a contradecirlo y a defender ideas diferentes de sus teorías. Marx es una cosa extraña para un hombre tan inteligente y desinteresado, lo que solo se puede explicar por su educación como erudito y escritor alemán y, sobre todo, por su naturaleza irritable como judío: Marx es excesivamente vanidoso, vanidoso hasta el punto de la indecencia y la locura. Si alguien tiene la desgracia de ofenderle de la manera más inocente del mundo, en esa vanidad morbosa, siempre susceptible e irritado, se convierte en su implacable enemigo; y entonces considera legítimos todos los medios y emplea realmente los más

vergonzosos y más inadmisibles para rebajarlo ante la opinión pública. Miente, inventa y trata de difundir las más viles calumnias contra él. En este sentido, Mazzini seguía teniendo razón cuando hablaba de su carácter repugnante; pero os pido que notéis, queridos amigos, que el propio Mazzini, a pesar del tamaño natural de su alma, agudamente incrementada por su creciente impotencia, recurrió en esta última polémica con sus adversarios aproximadamente a los mismos métodos.

El hecho es que Mazzini y Marx, tan diferentes en todos los demás aspectos (y esta diferencia está lejos de ser siempre en desventaja para Marx), están impulsados por la misma pasión: ambiciones políticas y religiosas en uno; científicas y doctrinarias en el otro; la necesidad de gobernar, educar y organizar a las masas conforme a su propia idea. En Mazzini, el grado más alto de altruismo personal, la pureza y la sublimidad de su alma son conocidas, es la necesidad de ver el triunfo de sus ideas, de su partido, de sus apóstoles. En Marx, cuyos instintos son mucho menos desinteresados que en Mazzini, hay un deseo apasionado de ver el triunfo de sus ideas, del proletariado y, con el proletariado, de su propia persona. Por tanto, la intención es más alta y, sobre todo, más desinteresada en uno, más egoísta en el otro; pero en ambos casos conduce a las mismas maquinaciones.

El mal está en el deseo de poder, en el amor al poder, en la sed de autoridad. Y Marx está profundamente afectado por este mal.

3) Su teoría contribuye en gran medida a esto. Líder e inspirador, si no el principal organizador del Partido Comunista Alemán, es, en general, un organizador débil, con talento para la división mediante la intriga más que para la organización. Es un comunista autoritario, y un defensor de la liberación y reorganización del proletariado por el Estado, es decir, de arriba abajo, a través de la razón y el enfoque científico de una minoría ilustrada que profesa, naturalmente, opiniones socialistas, y ejerce un poder legítimo sobre las masas ignorantes y estúpidas para su propio bien.

Es aproximadamente el mismo sistema político que el de Mazzini, solo que con programas diferentes. Esto explica en parte su gran odio mutuo y su igual incapacidad para ser justos entre sí. Están divididos no solo por sus ideas o

sus programas, también son competidores en la lucha por el mismo poder. Porque ambos, uno por sus ideas y sus apóstoles, el otro por sus ideas y por sí mismo, no contentos con la esperanza de gobernar un día su propio país, sueñan con una potencia mundial, con un Estado mundial: Mazzini por Italia, primero organizada según sus ideas y después convertida en gobernante del mundo; Marx por Alemania, la raza alemana, que según él debe regenerar el mundo. Mazzini es un italianista y Marx es un pangermánico hasta la médula.

Hay una diferencia entre ellos que habla a favor de Mazzini. Mazzini ama a sus fieles amigos, a sus apóstoles, más que a sí mismo; es muy indulgente, a veces incluso demasiado indulgente con ellos, y es lo suficientemente generoso como para perdonar con todo su corazón las injusticias, los insultos, los errores de sus amigos contra él como persona. Lo que no perdona es la traición a su religión, a sus ideas divinas…

Marx ama a su propia persona mucho más que a sus amigos y a sus apóstoles, y ninguna amistad puede soportar la más mínima herida infligida a su vanidad. Perdonará mucho más fácilmente la infidelidad a su sistema filosófico y socialista; lo considerará como una prueba de la estupidez, o al menos de la inferioridad intelectual, de su amigo, y esto le dará placer. Al no verlo ya como un rival capaz de ser su igual, quizá lo amará más. Pero nunca perdonará a nadie la falta de respeto personal: es necesario adorarlo, idolatrarlo, para ser amado por él; o, al menos temerlo, para que tolere nuestra presencia. Le gusta rodearse de gente servil, aduladora y cortesana. Sin embargo, en su círculo más cercano hay varias personas destacadas.

Pero, en general, hay que decir que en el círculo íntimo de Marx hay muy poca sinceridad fraternal, pero sí muchos motivos ulteriores y diplomacia. Es algo así como una lucha silenciosa y de compromisos inesperados entre diferentes egos. Y donde entra en juego la vanidad, no hay lugar alguno para la hermandad. Todos están en guardia, temiendo ser sacrificados, aplastados a su vez. Todo el círculo de Marx es algo así como un contrato mutuo entre las vanidades que lo componen. Marx es allí el principal distribuidor de honores, pero también constantemente pérfido y disimulador, nunca un franco y abierto instigador de persecuciones contra individuos que le han hecho sombra o que han tenido la desgracia de no mostrarle el respeto que él esperaba de ellos.

Una vez que organiza la persecución, no se detiene ante ninguna bajeza, ante ninguna mezquindad. Siendo judío, tiene a su alrededor, tanto en Londres como en Francia, pero sobre todo en Alemania, una multitud de pequeños judíos, más o menos inteligentes, intrigantes, animados, especuladores, como los judíos de todas partes. Agentes bancarios o comerciales, escritorzuelos, políticos, corresponsales de periódicos de todas las opiniones y colores, corredores literarios, en una palabra, y al mismo tiempo corredores financieros, con un pie en el banco, el otro en el movimiento socialista y con el trasero plantado sobre la literatura cotidiana de Alemania. Se han apoderado de todos los periódicos y podéis imaginaros lo nauseabunda que debe ser esta literatura.

Así, todo este mundo judío, que forma una secta explotadora, un pueblo sanguijuela, un único parásito voraz, estrecha y profundamente organizado no solo a través de las fronteras de los estados, sino también a través de toda la diversidad de opiniones políticas, este mundo judío hoy está en su mayor parte a disposición de Marx, por un lado, y de los Rothschild por el otro. Estoy seguro de que los Rothschild, por su parte, valoran los méritos de Marx, y que Marx, por otro lado, siente una atracción instintiva y un gran respeto por los Rothschild.

Esto puede parecer extraño. ¿Qué podrían tener en común el comunismo y las altas esferas bancarias? Pero el hecho es que el comunismo de Marx desea una poderosa centralización del Estado, y donde hay centralización del Estado, hoy debe haber necesariamente un banco central del Estado, y donde existe tal banco, la nación parásita de los judíos, especulando con el trabajo del pueblo, encontrará siempre los medios de existencia…

Sea como sea, es un hecho que la mayor parte de ese mundo judío está ahora a disposición de Marx, especialmente en Alemania. Le basta con señalar a alguien como objeto de persecución para que se levante contra él, en periódicos socialistas y no socialistas, republicanos y monárquicos, un torrente de insultos, de las injurias más groseras y de calumnias tan absurdas como infames. En Italia, donde el sentimiento de delicadeza mutua y de respeto hacia el hombre se observa, al menos formalmente, tan estrictamente, no se pueden imaginar el tono sucio y el carácter realmente vil de las

polémicas periodísticas de la prensa alemana. Los escritorzuelos judíos sobresalen sobre todo en el arte de las insinuaciones cobardes, sucias y traicioneras. Rara vez acusan abiertamente, sino que insinúan que "lo oyeron decir, puede parecer mentira, pero sin embargo…", y luego te arrojan en la cara la calumnia más absurda.

En 1848 nuestras opiniones estaban divididas. Y debo decir que la verdad estaba mucho más de su lado que del mío. Acababa de fundar una sección de comunistas alemanes tanto en París como en Bruselas, y, en alianza con comunistas franceses y algunos ingleses, formó, con el apoyo de su amigo e inseparable compañero Engels, la primera asociación internacional de comunistas de varios países que se reunían en Londres. Allí escribió, junto con Engels, en nombre de esta asociación, una obra extremadamente significativa conocida como el *Manifiesto comunista*.

Yo, embriagado por el movimiento revolucionario en Europa, me entusiasmaba mucho más el lado negativo que el positivo de esta revolución, es decir, más el derrocamiento de lo que era que la construcción y organización de lo que debía ser.

Sin embargo, hubo un punto en el que yo tenía razón y él no. Como eslavo, quería la liberación de la raza eslava del yugo alemán mediante la revolución, es decir, la destrucción de los imperios ruso, austríaco, prusiano y turco, y la reorganización de los pueblos, de abajo a arriba, mediante su propia libertad, sobre la base de la completa igualdad económica y social, y no por la fuerza del poder, por muy revolucionario que pueda llamarse y por muy razonable que sea en realidad.

Incluso entonces, la diferencia en los sistemas que nos separan hoy emergió de una manera que ahora tenía pleno sentido para mí. Mis ideas y mis aspiraciones debieron de disgustar mucho a Marx, en primer lugar, porque no eran las suyas; luego porque se oponían a sus convicciones como comunista autoritario. Finalmente, porque, como patriota alemán, no permitió entonces, como no permite ahora, el derecho de los eslavos a liberarse del yugo de los alemanes, pensando, hoy como entonces, que los alemanes están llamados a civilizarlos, es decir, quieran o no, a germanizarlos.

Para castigarme por mi audacia de seguir aplicando una idea diferente e

incluso opuesta a la suya, Marx se vengó entonces en su propio espíritu. Era editor del periódico *Rheinische Zeitung*, que se publicaba en Colonia. En uno de sus números leí un mensaje de París que decía que *madame* George Sand (con quien estuve relacionado en un tiempo) supuestamente le había dicho a alguien que tuviera cuidado con Bakunin, ya que tal vez realmente fuera algún tipo de agente ruso.

Esta acusación cayó sobre mí de repente, como un adoquín en mi cabeza, en el momento mismo en que me encontraba en pleno proceso revolucionario, y durante varias semanas paralizó completamente mis acciones. Todos mis amigos alemanes y eslavos se distanciaron de mí. Entonces era el primer ruso que intervenía activamente en la revolución. Y no necesito explicarles qué sentimientos comunes y tradicionales de desconfianza experimenta inicialmente cualquier mente occidental cuando oye hablar de un revolucionario ruso.

Entonces le escribí primero a *madame* Sand. Se apresuró a responderme enviándome una copia de la carta que había enviado a la redacción del *Rheinische Zeitung*, en la que la acusaba categórica y duramente de mentir. Estuve en Breslavia y envié a un amigo, un polaco, a Colonia para exigir una refutación completa en todas sus formas. Marx se retractó, culpando del error al corresponsal de París, y afirmó que el periódico había publicado el informe en su ausencia; que me conocía desde hacía demasiado tiempo para poder jamás… etcétera, etcétera. Por el poder de los cumplidos y las garantías de amistad y respeto, todo permaneció en su lugar.

Me lo encontré unos meses después en Berlín. Los amigos en común nos obligaron a abrazarnos. Y entonces, en medio de una conversación medio en broma, medio en serio, Marx me dice: "¿Sabes que ahora estoy a la cabeza de una sociedad comunista secreta tan disciplinada que si le dijera a uno de sus miembros: 'Ve y mata a Bakunin', te mataría?". Le respondí que, si una sociedad secreta no tiene otro propósito que matar a quienes no le agradan, entonces solo puede ser una sociedad de sirvientes o de fanfarrones ridículos… Después de esta conversación no volvimos a vernos hasta 1864.

En 1849 me arrestaron. Condenado a muerte en Sajonia, fui extraditado a Austria en 1850, porque, aunque mis dos compañeros (Rockel y Haubner) y

yo, los tres, nos negamos a pedir clemencia, el rey de Sajonia no quería ejecutar a nadie. Condenado a muerte en Austria, fui extraditado a Rusia en 1851. Austria prometió al rey de Sajonia no ejecutarme, promesa que Rusia tuvo que confirmar al mismo rey de Sajonia, que era un apasionado botánico y que, como veis, no era en absoluto un mal hombre. En Rusia pasé seis años en una fortaleza. En 1857 fui exiliado a Siberia, y en 1861 escapé de Siberia vía Japón, el océano Pacífico, San Francisco, el istmo de Panamá y Nueva York. A finales de diciembre de 1861 llegué a Londres.

Allí conocí a mis compatriotas Herzen y Ogariov y a través de ellos conocí a Mazzini. Y esto es lo que me dijeron Herzen, Ogariov y Mazzini.

Mientras yo estaba lejos de los entretenimientos en las fortalezas alemanas y rusas y en Siberia, Marx y compañía estaban difundiendo chismes, escribiendo, publicando los rumores más viles contra mí, tanto en periódicos ingleses como alemanes, diciendo que era una completa mentira que yo estuviera preso en alguna fortaleza; que, por el contrario, el emperador Nicolás me recibió con los brazos abiertos, ofreciéndome todas las comodidades, todas las alegrías de la vida, que había pasado tiempo con mujeres de fácil virtud y champán, etc., etc.

Fue vil, pero también fue estúpido… Sin embargo, fueron castigados lo suficiente, y debo estar eternamente agradecido a Mazzini y a su noble amigo el polaco Worzel, el jefe de la democracia polaca, que intervino enérgicamente de mi lado mientras yo estaba ausente y no podía defenderme.

Apenas llegué a Londres cuando un periódico inglés, dirigido por un tal Urquhart, un turcófilo medio loco, escribió que el Gobierno ruso me había enviado evidentemente a dedicarme al espionaje. Respondí en el periódico, exigiendo al calumniador anónimo que se identificara y prometiendo responderle no con una pluma en la mano, sino con una mano sin pluma. Se tomó en serio lo que le dije y me dejaron en paz.

Permanecí en Londres durante todo el año 1862, naturalmente sin intentar encontrarme con Marx. A principios de 1863 fui a Suecia para trabajar allí en la revolución rusa, que debía ayudar a la revolución polaca. Incluso participé en una expedición marítima que se suponía nos llevaría a las costas de Polonia. Traicionados por el capitán inglés del vapor que debía llevarnos allí,

apenas logramos escapar del buque de guerra ruso que nos perseguía.

A fines de 1863 regresé de Suecia a Londres, y desde allí pasé por Bélgica, Francia y Suiza hasta Italia, provisto de cartas de presentación de Mazzini y de mi anterior amigo Aurelio Saffi para todos mis amigos. Estuve en Caprera, donde tuve el honor de conocer al general Garibaldi. Pasé el invierno y parte del verano en Toscana, y en agosto de 1864 regresé a través de los mismos países a Suecia. En octubre volví de nuevo a Londres. Fue entonces cuando recibí una nota de Marx, que aún conservo, preguntándome si podía recibirlo al día siguiente. Le dije que sí y vino. Entonces tuvimos una explicación. Me juró que nunca había dicho ni hecho nada en mi contra, que, al contrario, siempre me había mantenido un gran respeto y una sincera amistad. Sabía que lo que decía no era cierto, pero en realidad no le guardaba rencor. Sin embargo, la renovación de nuestra relación me interesó más por otro lado. Sabía que había contribuido enormemente a la fundación de la Internacional. Leí el manifiesto que escribió en nombre del Consejo General Provisional, un manifiesto significativo, serio y profundo, como todo lo que sale de su pluma cuando no está en polémicas personales. Al final nos separamos como aparentemente muy buenos amigos, pero sin que yo le volviera a visitar.

Regresé a Florencia, donde pasé todo el invierno. De allí, en la primavera de 1865, partí para Nápoles y permanecí allí hasta septiembre de 1867, época del primer congreso de la Liga de la Paz y la Libertad, en Ginebra.

Intercambié varias cartas con Marx. Luego nos perdimos de vista otra vez.

Fue precisamente durante este congreso de paz en Ginebra que el viejo comunista Philipp Becker, como él uno de los fundadores de la Internacional y amigo suyo —aunque al estilo alemán, es decir, no queriendo lo mejor sino decir lo peor, y dispuesto a la horca si podía hacerlo sin comprometerse—, me entregó, en nombre de Marx, el primer volumen, el único que ha aparecido hasta ahora, de una obra de extraordinaria importancia, erudita, profunda, aunque muy abstracta, titulada *El capital*.

En este caso cometí un gran error: me olvidé de escribirle a Marx para agradecerle. Unos meses después…

(En este punto el manuscrito se interrumpe).

CARTA A LOS COMPAÑEROS DE LA FEDERACIÓN DEL JURA, 1873[122]

Queridos compañeros:

No puedo retirarme de la vida pública sin dirigiros estas breves palabras de despedida llenas de aprecio y simpatía.

[…] Pese a todos los trucos de nuestros enemigos y a las difamaciones infames que sobre mí han difundido, vuestra amistad y vuestra confianza en mí no han flaqueado. Ni tampoco os habéis permitido ser intimidados cuando os acusaban desvergonzadamente de ser "bakuninistas", adoradores de héroes, simples seguidores sin conciencia propia […].

Siempre habéis mantenido al nivel más alto la independencia de vuestras opiniones y la espontaneidad de vuestros actos; los planes pérfidos de nuestros adversarios fueron tan transparentes que considerasteis sus infames insinuaciones únicamente con el más profundo disgusto […].

Poderosamente apoyados por los trabajadores de Italia, España, Francia, Bélgica, Holanda y América, una vez más habéis rechazado los intentos dictatoriales del señor Marx y habéis vuelto a poner en buen rumbo a la gran Asociación Internacional de Trabajadores […].

Vuestra victoria, la victoria de la libertad y de la Internacional contra las intrigas autoritarias, es completa. Ayer, cuando la victoria parecía pender de un hilo —aunque por mi parte jamás dudé de ella—, hubiera sido imperdonable que alguien abandonara su puesto. Pero ahora que es un *fait accompli*, todos pueden actuar según su conveniencia personal:

En consecuencia, aprovecho esta oportunidad, mis queridos compañeros, para rogaros que aceptéis mi renuncia como miembro de la Federación del Jura y de la Internacional.

[…] No creáis que renuncio debido principalmente a los disgustos y desilusiones personales sufridos en estos últimos años. Aunque no he sido completamente insensible a esas indignaciones, continuaría soportándolo si pensara que mi participación en vuestras luchas pudiera ayudar a la causa del proletariado. Pero pienso que ya no es así.

Por nacimiento y estatus personal —aunque por cierto no por simpatía o inclinación—, soy un burgués y, como tal, el único trabajo útil que puedo hacer entre vosotros es la propaganda. Pero ahora estoy convencido de que ya ha pasado la hora de los grandes discursos teóricos, escritos y orales. Durante los últimos nueve años se han creado ideas más que suficientes para la salvación del mundo en la Internacional (si el mundo puede salvarse con ideas) y desafío a cualquiera a que presente hoy otra nueva.

Esta no es la hora de las ideas, sino de la acción. Sobre todo, esta es la hora de la organización de las fuerzas del proletariado. Pero esta organización debe ser la tarea del mismo proletariado. Si yo fuera joven, viviría entre los trabajadores y compartiría su vida de privaciones y, junto a ellos, participaría en el trabajo necesario de la organización del proletariado.

Pero ahora, ni mi edad ni mi salud me lo permiten. Por el contrario, debo mantenerme apartado y en reposo. Cualquier esfuerzo, inclusive un corto viaje, se convierte para mí en un esfuerzo grave. Me siento suficientemente fuerte de moral, pero en lo físico, me canso rápidamente y ya no dispongo de la necesaria fortaleza para la lucha. En el campo del proletariado, solo puedo ser un obstáculo, no una ayuda.

Veis entonces, amigos míos, que estoy obligado a presentar mi renuncia. Viviendo lejos de vosotros y de todos los demás, ¿qué utilidad puedo prestarle a la Internacional en general y a la Federación del Jura en particular? Vuestra gran asociación en sus actividades militantes y prácticas no puede permitir posiciones honorarias ni sinecuras.

Me retiraré, entonces, queridos compañeros, lleno de gratitud hacia vosotros y simpatía para nuestra grande y sagrada causa, la causa de la humanidad. Con una preocupación fraternal, seguiré ávidamente vuestros progresos y saludaré con alegría cada uno de vuestros triunfos. Hasta la muerte, seré vuestro […].

Pero antes de partir, permitidme agregar estas breves palabras. La batalla que tendréis que sostener será terrible. Pero no os permitáis el desaliento y sabed que, a pesar de los inmensos recursos materiales de vuestros adversarios, vuestro triunfo final quedará asegurado si cumplís fielmente estas dos condiciones: sostened firmemente el gran principio universal de la libertad popular sin el cual son falsas la igualdad y la solidaridad. Organizad aún más fuertemente la solidaridad militante y práctica de los trabajadores de todos los oficios en todos los países; y recordad que, por más infinitamente débiles que podáis ser como individuos en localidades o países aislados, constituiréis una fuerza inmensa e irresistible cuando estéis organizados y unidos en la colectividad universal.

Adiós. Vuestro hermano,

M. Bakunin.

CARTA DE MIJAÍL BAKUNIN A ÉLISÉE RECLUS, 1875[123]

Mijaíl Bakunin
Lugano, 15 de febrero de 1875
A Élisée Reclus

Queridísimo amigo. Te agradezco mucho tus buenas palabras. Nunca he dudado de tu amistad, este sentimiento es siempre mutuo, y juzgo la tuya por la mía.

Sí, tienes razón: la revolución se ha metido, de momento, en cama, volvemos a caer en el periodo de las evoluciones, es decir, en el de las revoluciones subterráneas, invisibles e incluso a menudo insensibles. La evolución que se está produciendo hoy día es muy peligrosa, si no para la humanidad entera, sí al menos para algunas naciones. Es la última encarnación de una clase agotada, que juega su última baza bajo la protección de la dictadura militar-Mac-Mahon-bonapartista en Francia, y bismarckiana en el resto de Europa.

Estoy de acuerdo contigo en que la hora de la revolución ha pasado, no a causa de los espantosos desastres de los que hemos sido testigos y de las terribles derrotas de las que hemos sido víctimas más o menos culpables, sino porque, para mi gran desesperación, he constatado y constato cada día otra vez que el pensamiento, la esperanza y la pasión revolucionarios no se encuentran en las masas, y cuando esto ocurre, por mucho que se combata por los flancos, no se hará nada de nada. Admiro la paciencia y la perseverancia heroicas de los hombres del Jura y de los belgas —últimos mohicanos del fuego de la Internacional—, que pese a todas las dificultades, adversidades y a pesar de todos los obstáculos, en medio de la indiferencia

general, oponen su frente obstinada al curso totalmente contrario de las cosas, siguiendo tranquilamente con lo que hacían antes de las catástrofes, cuando el movimiento general era ascendente y cuando el menor esfuerzo podía crear una fuerza. Se trata de un trabajo especialmente meritorio porque ellos no podrán recoger los frutos, aunque pueden estar seguros de que su trabajo no se perderá —nada se pierde en este mundo—: las gotas de agua, aun siendo invisibles, logran formar el océano.

Por lo que a mí respecta, querido amigo, me he sentido demasiado viejo, demasiado enfermo, demasiado cansado, y, hay que decirlo, demasiado decepcionado desde muchos puntos de vista, como para sentir deseos y fuerzas para seguir en esta obra. Me he retirado decididamente de la lucha y pasaré el resto de mis días en una contemplación, no ociosa sino, por el contrario, muy activa intelectualmente, y que espero que no deje de producir algo útil.

Una de las pasiones que me dominan en este momento es una inmensa curiosidad. Ahora que he tenido que reconocer que el mal ha triunfado y no puedo impedirlo, me he puesto a estudiar sus evoluciones y cambios con una pasión casi científica, totalmente *objetiva*.

Qué actores, qué escenario. Al fondo y dominando toda la situación europea, el emperador Guillermo y Bismarck, a la cabeza de un gran pueblo lacayo. Frente a ellos, el papa con sus jesuitas, toda la Iglesia católica y romana, rica en millones, dominando una gran parte del mundo por medio de las mujeres, de la ignorancia de las masas y de la incomparable habilidad de sus innumerables afiliados, que tienen los ojos y las manos por todas partes.

Tercer actor: la civilización francesa encarnada en Mac-Mahon, Dupanloup y Broglie, que están dedicándose a remachar las cadenas de un gran pueblo caído. Después, alrededor de todo este panorama, España, Italia, Austria y Rusia, cada país con sus muecas de turno, y desde lejos Inglaterra, incapaz de decidirse a volver a ser otra cosa, y todavía más lejos la república modelo de los Estados Unidos de América, que ya empieza a coquetear con la dictadura militar.

¡Pobre humanidad!

Es evidente que no podrá salir de esta cloaca sin una inmensa revolución

social. Pero ¿cómo hará esta revolución? Nunca estuvo la reacción europea tan bien armada contra todo movimiento popular. Ha hecho de la represión una nueva ciencia que es sistemáticamente enseñada en las escuelas militares a los tenientes de todos los países. Y, ¿con qué contamos para atacar esa fortaleza inexpugnable? Las masas desorganizadas. Pero ¿cómo organizarlas si no tienen siquiera suficiente apasionamiento por su propia salvación, si no saben ni lo que deben querer y si no quieren lo único que puede salvarlas?

Queda la propaganda, tal como hacen los del Jura y los belgas. Es algo, sin duda, pero muy poca cosa, unas gotas de agua en el océano; y si no hubiera otro medio de salvación, la humanidad tendría tiempo para pudrirse diez veces antes de que llegara el momento de poder ser salvada.

Queda otra esperanza: la guerra universal. Estos inmensos Estados militares tienen que destruirse unos a otros, y devorarse unos a otros tarde o temprano. Pero ¡qué perspectiva!

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

OBRAS DE BAKUNIN Y SELECCIÓN DE TEXTOS

Archives Bakounine, 7 volúmenes, Brill, Leiden, 1961 (edición de A. Lehning).

Bakunin on Anarchy, Vintage Books, Nueva York, 1971 (edición y traducción de S. Dolgoff) [*La anarquía según Bakunin*, Tusquets, Barcelona, 1977].

Bakunin: Selected texts 1868-1875, Merlin Press, Pontypool, 2016 (edición de A. W. Zurbrugg).

Dios y el Estado, Alianza, Madrid, 2021.

El catecismo revolucionario. El libro maldito de la anarquía, La Felguera, Madrid, 2014, con Necháyev, S.

El estado y la comuna. 1870/1871, Zero ZYX, Madrid, 1978a.

El fin de la revolución social, Altamarea, Madrid, 2024.

Escritos de filosofía política, 2 volúmenes, Alianza, Madrid, 1978b.

Estatismo y anarquía, Júcar, Gijón, 1976.

Estatismo y anarquía, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2004.

La Comuna de París. La comuna y la noción del Estado. La guerra civil en Francia, Klinamen, Madrid, 2006, con Marx, K.

La libertad, Júcar, Gijón, 1977a.

Michael Bakunin: Selected Writings, Grove Press, Nueva York, 1974 (edición de A. Lehning).

Michel Bakounine et ses relations avec Serge Nechayev, 1870-1872, Champ Libre, París, 1977b.

Obras completas (8 volúmenes), Imperdible, A Coruña, 2018-2025 (edición de Frank Mintz).

Obras completas, 6 volúmenes, Tierra y Libertad, Barcelona, 1938.

Œuvres complètes [CD-ROM], International Institute of Social History, Ámsterdam, 2000 (edición de Arthur Lehning).

Œuvres complètes, 8 volúmenes, Champ Libre, París, 1973-1982 (edición de Arthur Lehning).

Reculls d'escrits breus, Aldarull, Barcelona, 2018.

The Basic Bakunin: Writings 1869-1871, Prometheus, Buffalo, 1992 (edición de R. M. Cutler).

Viaggio in Italia, Elèuthera, Milán, 2023.

BAKUNIN Y SU CONTEXTO

Aldred, G. A. (1940): *Bakunin*, Strickland Press, Glasgow.

Angout, J.-C. (2014): "Bakunin, Carl Schmitt et le mythe de la bonne nature", en *Réfractions*, nº 33, pp. 91-100.

Arís, G.; Aznar, G. L. y Pons (1930?): *3 vidas notables: Joaquín Costa, Víctor Hugo, Miguel Bakunin*, Imprenta Cultural, E.C, Caracas.

Arru, A. (1974): *Clase y partido en la Primera Internacional. El debate sobre la organización entre Marx, Bakunin y Blanqui (1871-1872)*, Alberto Corazón, Madrid.

Arvon, H. (1966): *Michel Bakounine, ou la Vie contre la science*, Seghers, París.

— (1972): *Bakounine: absolu et révolution*, Editions du Cerf, París [*Bakunin: Absoluto y revolución*, Herder, Barcelona, 1975].

Avrich, P. (1974): *Bakunin & Nechaev*, Freedom Press, Londres.

— (1988): *Anarchist portraits*, Princeton University Press, Princeton.

Centro studi libertari (1977): *Bakunin cent'anni dopo: atti del convegno internazionale di studi bakuniniani (Venezia, 1976)*, Edizioni Antistato, Milano.

Berlin, I. (1964): *Karl Marx. Su vida y su contorno*, Sur, Buenos Aires.

Berthier, R. (1991): *Bakounine politique: révolution et contre-révolution en Europe centrale*, Editions du Monde libertaire, París.

Cano Ruiz, B. (1978): *El pensamiento de Miguel Bakunin*, Editores Mexicanos Unidos, México D. F.

Cappelletti, Á. (1982): "Materialismo y dialéctica en Bakunin", en *Pensamiento,* vol. 37, pp. 207-210.

— (1986): *Bakunin y el socialismo libertario*, Minerva, Caracas.

Carr, E. H. (1937): *Michael Bakunin,* Macmillan, Londres [*Bakunin*, Grijalbo, Barcelona, 1970].

— (1985): *Los exiliados románticos (Bakunin, Herzen, Ogarev)*, Sarpe, Madrid.

Casamayor, A. (ed.) (1977): *Bakunin, Marx: al margen de una polémica*, Ruedo Ibérico, París.

Catteau, J. (1979): *Bakounine: Combats et débats*, Institut d'Études Slaves, París.

Chappell, R. H. (1978): "Anarchy revisited: An inquiry into the public education dilemma", en *Journal of Libertarian Studies*, vol. 2, nº 4, pp. 357-372.

Confino, M. (2014): *Il catechismo del rivoluzionario. Bakunin e l'affare Necaev*, Adelphi, Milán.

Corrêa, F. (2024a): *Classes socials i burocràcia a Bakunin*, Centre d'Estudis Sindicals i Llibertaris, Barcelona.

— (2024b): *Freedom or Death. The Theory and Practice of Mikhail Bakunin*, Black Rose Books, Montreal.

Cranston, M. (1976): *Un debate imaginario entre Carlos Marx y Miguel Bakunin*, Tusquets, Barcelona.

Dave, V. (1900): "Michel Bakounine et Karl Marx", en *L'Humanité Nouvelle*, vol. 33, pp. 257-280.

Day, H. (1966): *Michel Bakounine: aspects de son œuvre*, Pensée et action, París.

Díaz, C. (1973): *3 biografías (Proudhon - Bakunin - Kropotkin)*, Cuadernos para el Diálogo (Edicusa), Madrid.

Dickmann, E. (1922): *Marx y Bakunin. La Primera Internacional. 1864-1873*, Lecciones del Pasado, Buenos Aires.

Duclos, J. (1974): *Bakounine et Marx: ombre et lumière*, Plon, París [*Bakunin y Marx. Sombra y luz*, Grijalbo, Barcelona, 1979].

Eckhardt, W. (2016): *First Socialist Schism: Bakunin vs. Marx in the International Working Men's Association*, PM Press, Oakland.

Enckell, M. (2012): *La Fédération jurassienne: Les origines de l'anarchisme en Suisse*, Entremonde, Ginebra.

Flood, A. (2002): "Bakunin's idea of revolution & revolutionary organisation", en *Red & Black Revolution*, nº 6, pp. 8-12.

François, A. (1900): *Michel Bakounine et la philosophie de l'anarchie*, H. Lamertin, Bruselas.
Galiano Royo, C. (2011): *Las aventuras de Bakunin y los internacionalistas de la región española*, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid.
García Moriyón, F. (1986): *Escritos anarquistas sobre educación. Bakunin, Kropotkin, Mella, Robin, Faure, Pelloutier*, Zero, Madrid.
García, V. (1974): *Bakunin, hoy*, Grupo Editor de Estudios Sociales, Rosario.
Giulianelli, R. (1998): *Bakunin e la rivoluzione anarchica*, Galzerano, Salerno.
Gómez, F. (1977): "Los puntos de ruptura entre Marx y Bakunin", en *Bakunin/Marx. Al margen de una polémica*, *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, nº 55/57, pp. 83-106.
Grawitz, M. (2000): *Bakounine. Biographie,* Calmann-Lévy, París.
Guillaume, J. (1907): "Michel Bakounine. Notice biographique", en *M. Bakounine, Œuvres*, vol. II, P.-V. Stock, París, pp. V-LXII.
— (1968): *Biografía de Miguel Bakunin*, Ediciones Halcón, Madrid.
Hepner, B. (1950): *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire: cinq essais sur l'histoire des idées en Russie et en Europe*, Rivière, París.
Huch, R. (1980): *Michail Bakunin und die Anarchie*, Ullstein Taschenbuch, Fráncfort.
Iswolsky, H. (1930): *La vie de Bakounine*, Librairie Gallimard, París [*La vida de Bakunin*, Ulises, Madrid, 1931].
Kaminski, H.-E. (1938): *Bakounine: la vie d'un révolutionnaire*, Aubier, París.
Kenafick, K. J. (2017): *Michael Bakunin & Karl Marx*, Christie Books, Hastings.
Kinna, R. y Harper, C. (2018): *Michael Bakunin*, Dog Section Press, Londres.
Kneper, G. (2024): *El primer populista. Bakunin y la invención del pueblo,* Universitat de València, Valencia.
Lega, A. (2015): *Bakunin, il demone della rivolta*, Elèuthera, Milán.
Lehning, A. (1978): *Conversaciones con Bakunin*, Anagrama, Barcelona.
Leier, M. (2009): *Bakunin. The Creative Passion - A Biography*, Seven Stories Press, Nueva York.
Leval, G. (1998): *Bakounine: fondateur du syndicalisme révolutionnaire*, C.N.T. Région Parisienne, París [Publicación original en los años 70].
Liarte, R. (1995): *Bakunin, la emancipación del pueblo*, Salud, Madrid.
López Cortezo, C. (1970): *Miguel Bakunin (Apuntes biográficos)*, Zero, Madrid.
Luaces, J. G. de. (1930): *La dramática vida de Miguel Bakunin*, Cuadernos de Cultura, Valencia.
Malia, M. (1955): "Herzen and the Peasant Commune", en E. Simmons (ed.), *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 197-217.
Masini, P. C. (1974): *Storia degli anarchici italiani. Da Bakunin a Malatesta*, Rizzoli, Milán.
Masters, A. (1974): *Bakunin. The Father of Anarchism*, Saturday Review Press/E.P. Dutton, Nueva York.
Maxímov, G. P. (1953): *The Political Philosophy of Bakunin,* The Free Press, Nueva York.
McKay, I. (2024): *Anarchism, Marxism and the Lessons of the Commune*, Active Distribution, Londres.
Mendel, A. P. (1981): *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse*, Praeger, Nueva York.
Mintz, F. (ed.) (2006): *Bakunin. Crítica y Acción*, Tierra de Fuego, Madrid.
— (2016): "Bakunin y sus persistentes calumniadores", en G. Maxímov (ed.), *Discusión con Bakunin,* Imperdible, A Coruña, pp. 7-22.
Mitrany, D. (1951): *Marx Against the Peasant*, Weidenfeld and Nicolson, Londres.

Moscato, A. (2018): *Bakunin contro Marx. Marx contro Bakunin. Alle origini del frazionismo delle sinistre*, goWare, Florencia.

Nettlau, M. (1901): *Michael Bakunin. Eine biographische Skizze*, Verlag von Paul Pawlowitsch, Berlín.

— (1925): *Miguel A. Bakunin: un esbozo biográfico*, Grupo Cultural "Ricardo Flores Magón", México D. F.

— (1977): *Miguel Bakunin, la Internacional y la Alianza en España 1868-1873*, La Piqueta, Madrid.

Oyhamburu, P. (1977): *La revancha de Bakunin (del anarquismo a la autogestión),* Campo Abierto, Madrid.

Pelletier, P. (2014): *Actualité de Bakounine. 1814-2014,* Monde Libertaire, París.

Pernicone, N. (1993): *Italian anarchism, 1864-1892*, AK Press, Edimburgo.

Polonski, V. (1935): *Bakunin*, Atenea, Barcelona.

Ribeill, G. (ed.) (1975): *Marx / Bakounine: Socialisme autoritaire ou libertaire,* Union Générale d'Éditions, París.

Sperber, J. (2013): *Karl Marx. Una vida decimonónica*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

Suissa, J. (2010): *Anarchism and education: A philosophical perspective*, PM Press, Oakland.

Taibo, C. (2025): *Bakunin frente a Marx*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

Velasco Criado, D. (1993): *Ética y poder político en M. Bakunin*, Universidad de Deusto, Bilbao.

Zoccoli, H. (1908): *La anarquía. Los agitadores. Miguel Bakunin. Pedro Kropotkin*, Henrich y Cia., Barcelona.

NOTAS

1 . Polonski, V. (1935): *Bakunin*, Atenea, Barcelona.

2 . Polonski, V. (1935): *Bakunin*, *op. cit*.

3 . Iswolsky, H. (1931): *La vida de Bakunin*, Ulises, Madrid.

4 . *Ibidem*.

5 . Polonski, V. (1935): *Bakunin*, *op. cit*.

6 . De este modo, autores como Isaiah Berlin afirman que Marx no discutía únicamente las doctrinas de sus adversarios, sino también su carácter, su lógica mental o su moralidad: Berlin, I. (1964): *Karl Marx. Su vida y su contorno*, Sur, Buenos Aires. Puede seguirse un itinerario similar en Sperber, J. (2013): *Karl Marx. Una vida decimonónica*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

7 . Lehning, A. (1978): *Conversaciones con Bakunin*, Anagrama, Barcelona, p. 105.

8 . Enzensberger, H. M. (1973): *Conversaciones con Marx y Engels*, Anagrama, Madrid, p. 105.

9 . Orton, L. D. (1978): *The Prague Slav Congress of 1848*, East European Quarterly, Nueva York.

10 . Nettlau, M. (1901): *Michael Bakunin. Eine biographische Skizze*, Verlag von Paul Pawlowitsch, Berlín.

11 . Cappelletti, A. J. (1986): *Bakunin y el socialismo libertario*, Minerva, Buenos Aires.

12 . Kaminski, H.-E. (1938): *Bakounine. La vie d'un révolutionarie*, Éditions Montaigne, París.

13 . *Ibidem.*

14 . Carr, E. H. (1970): *Bakunin*, Grijalbo, Barcelona.

15 . En este apartado coincide también la reflexión de Velasco, D. (1993): *Ética y poder político en M. Bakunin*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1993, pp. 36-38.

16 . Kaminski, H.-E. (1938): *Bakounine…, op. cit*.

17 . Polo Friz, L. (1990): "Mijaíl Bakunin y la masonería italiana", en Ferrer Benimeli, J A. (coord.), *Masonería, revolución y reacción*, Diputación Provincial de Alicante, Alicante; Bakunin, M. A. (2023): *Viaggio in Italia*, Elèuthera, Milán.

18 . Eckhardt, W. (2016): *First Socialist Schism: Bakunin vs. Marx in the International Working Men's Association*, PM Press, Oakland. En 1867, durante el Congreso por la Paz en Ginebra, presentó abiertamente su programa futuro: federalismo, socialismo y antiteología.

19 . Enckell, M. (2012): *La Fédération jurassienne: Les origines de l'anarchisme en Suisse*, Entremonde, París-Ginebra, p. 23.

20 . Marx, K. (1869): "Marx to Engels", en Marx, K. y Engels, F., *Collected Works*, Lawrence & Wishart, Londres.

21 . Bakunin, M. A. (2000): "Carta a Marx (22 de diciembre de 1868)", en *Œuvres complètes* [CD-ROM], International Institute of Social History, Ámsterdam.

22 . Avrich, P. (1974): *Bakunin & Nechaev*, Freedom Press, Londres.

23 . Carr, E. H. (1985): *Los exiliados románticos (Bakunin, Herzen, Ogarev)*, Sarpe, Madrid, p. 241.

24 . Confino, M. (2014): *Il catechismo del rivoluzionario. Bakunin e l'affare Necaev*, Adelphi, Milán.

25 . Bakunin, M. A. y Necháyev, S. (2014): *El catecismo revolucionario. El libro maldito de la anarquia*, La Felguera, Madrid.

26 . Avrich, P. (1988): *Anarchist Portraits*, Princeton University Press, Princeton, p. 13.

27 . El título original de la obra fue *Les Ours de Berne et l'Ours de Saint-Pétersbourg: complainte patriotique d'un Suisse humilié et désespéré*, y se publicó sin el nombre de Bakunin (Imprimerie G. Guillaume fils, Neuchâtel, 1870). Se puede consultar la edición: Bakunin, M. A. (1980): *Œuvres. 2, Les Ours de Berne et l'Ours de Saint-Pétersbourg: 1870. Lettres à un Français sur la crise actuelle: septembre 1870. L'Empire knoutogermanique et la révolution sociale: 1870-1871* (edición de J. Guillaume), Stock, París.

28 . Kneper, G. (2024): *El primer populista. Bakunin y la invención del pueblo*, Universitat de València, Valencia.

29 . Marx, K., Engels, F. y Danielson, N. F. (1981): *Correspondencia (1868–1895)*, Siglo XXI Editores, Madrid. Danielson había asumido la tarea continuar la traducción al ruso de *El Capital*, lo que dio lugar a un intercambio epistolar con Marx.

30 . *Ibidem.*

31 . Avrich, P. (1974): *Bakunin & Nechaev*, *op. cit.*

32 . Carr, E. H. (1970): *Bakunin*, *op. cit.*

33 . Bakunin, M. A. y Nechayev, S. (2014): *El catecismo revolucionario…*, *op. cit.*

34 . *Ibidem*, p. 287.

35 . Luaces, J. G. de (1930): *La dramática vida de Miguel Bakunin*, Cuadernos de Cultura, Valencia.

36 . Bakunin, M. A. (2024): *Obras completas. Tomo 4. Frente a las comunas de Francia 1868-1870* (introducción de J. Maíz), Imperdible, A Coruña.

37 . *Ibidem*.

38 . Federación del Jura (1871, 12 de noviembre): "Circular a todas las Federaciones de la Asociación Internacional de Trabajadores", Sonvilier: "¿Cómo podría alguien esperar que una sociedad igualitaria y libre surgiera de una organización autoritaria? Es imposible. La Internacional, embrión de la futura sociedad humana, está obligada a ser, de ahora en adelante, la imagen fiel de nuestros principios de libertad y federación, y a rechazar en su seno cualquier principio que tienda hacia la autoridad, hacia la dictadura".

39 . Eckhardt, W. (2016): *First Socialist Schism…*, *op. cit*.

40 . Dickmann, E. (1922): *Marx y Bakunin. La Primera Internacional. 1864-1873*, Lecciones del Pasado, Buenos Aires, pp. 26-34.

41 . Leier, M. (2009): *Bakunin: The creative passion. A biography*, Seven Stories Press, Nueva York, p. 269.

42 . *Ibidem,* p. 272.

43 . En esa época, Bakunin intentó atraer a la sociedad socialdemócrata polaca hacia la Asociación Internacional de Trabajadores. Sin embargo, su propuesta no logró el éxito esperado y, de hecho, desembocó en algunas recriminaciones con los principales implicados en esos eventos. Carr, E. H. (1970): *Bakunin*, *op. cit.*

44 . Shatz, M. S. (2007): "Introduction", en Bakunin, M. A., *Statism and Anarchy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. ix–xxxvii.

45 . Leier, M. (2009): *Bakunin: The creative passion…*, *op. cit.*, p. 276.

46 . Carr, E. H. (1970): *Bakunin…*, *op cit.*, pp. 470-471.

47 . *Vperyod!* [¡Adelante!] se publicó entre 1873 y 1874 en Zúrich, con hasta cinco números. En buena medida, la comunidad rusa exiliada en Zúrich se dividió entre los seguidores de Lavrov y los de Bakunin. El periódico tuvo una segunda etapa en Londres no dirigida por Lavrov.

48 . Leier, M. (2009): *Bakunin: The creative passion…*, *op. cit*., p. 284.

49 . Bakunin, M. A. (1971): *Bakunin on Anarchy* (edición y traducción de S. Dolgoff), Vintage Books, Nueva York [traducción al castellano: *La anarquía según Bakunin*, Tusquets, Barcelona, 1977].

50 . Bakunin, M. A. (1971): *Bakunin on Anarchy, op. cit.*

51 . *Ibidem*.

52 . "Queda otra esperanza: la guerra mundial. Estos gigantescos Estados militares deben, tarde o temprano, destruirse entre ellos. ¡Pero qué perspectiva tan terrible!", en Bakunin, M. A. (1971): *Bakunin on Anarchy, op. cit*., pp. 434-435

53 . Bakunin, M. A. (2021): *Dios y el Estado,* Alianza, Madrid.

54 . García, V. (1974): *Bakunin, hoy*, Grupo Editor de Estudios Sociales, Rosario, p. 64.

55 . Bakunin, M. A. (2021): *Dios y el Estado, op. cit.*

56 . Straehle, E. (2022): "Repensar la autoridad desde el anarquismo. Una relectura desde Bakunin", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* nº 66, e22.

57 . Bakunin, M. A. (2021): *Dios y el Estado, op. cit.*

58 . Knowles, R. (2002): "'Human Light': The Mystical Religion of Mikhail Bakunin", en *The European Legacy*, vol. 7, nº 1, pp. 7-24. En este sentido, Knowles habla incluso de cierto misticismo en las propuestas de Bakunin de esos años.

59 . Scott, J. C. (2022): *Contra el estado. Una historia de las civilizaciones del Próximo Oriente antiguo*, Trotta, Madrid.

60 . Bruno, P. (2013): "Críticos decimonónicos de la Biblia: Ensayo sobre Engels y Bakunin como lectores", en *Cultura, Lenguaje y Representación*, nº 11, pp. 29-40.

61 . Leval, G. (1976): "La pedagogía de Bakunin", en *Revista Libertaria Reconstruir*, nº 100.

62 . Bakunin, M. A. (2021): *Dios y el Estado, op. cit*.

63 . *Ibidem.*

64 . Bakunin, M. A. (1977): "La Comuna de París y la noción de Estado", en *Obras completas*, vol. II, La Piqueta, Madrid.

65 . Bakunin, M. A. (2021): *Dios y el Estado, op. cit*.

66 . *Ibidem.*

67 . Bakunin, M. A. (1869, 21 de agosto): "L'instruction intégrale", en *L'Égalité*, nº 31.

68 . *Ibidem.*

69 . Bakunin, M. A. (1869, 14 de agosto): "L'instruction intégrale", en *L'Égalité*, nº 30.

70 . Chappell, R. H. (1978): "Anarchy revisited: An inquiry into the public education dilemma", en *Journal of Libertarian Studies*, vol. 2, nº 4, pp. 357-372.

71 . Maximoff, G. P. (1953): *The political philosophy of Bakunin: Scientific anarchism*, The Free Press, Los Ángeles, p. 334.

72 . Suissa, J. (2010): *Anarchism and Education: A Philosophical Perspective*, PM Press, Nueva York, p. 35.

73 . Straehle, E. (2022): "Bakunin y la memoria revolucionaria. Historiar el pasado para comprender el presente y transformar el futuro", en *Historia y Grafía*, nº 29, pp. 229-268.

74 . Bakunin, M. A. (2024): *Obras completas. Tomo 4. Frente a las comunas…, op. cit.*, pp. 294 y ss.; Bakunin, M. A. (1977): *Obras completas. Tomo 2…, op. cit.*, pp. 163 y ss.

75 . Marx, K. (1979): *La guerra civil en Francia*, Aguilera Editor, Madrid.

76 . Casi de forma contemporánea a los hechos, Engels hacía referencia en Engels, F. (1968): *Los bakuninistas en acción*, Ciencia Nueva, Madrid, sobre la revolución en la península ibérica en 1873.

77 . McKay, I. (2024): *Anarchism, Marxism and the Lessons of the Commune*, Active Distribution, Bristol, p. 72.

78 . Marx, K. y Bakunin, M. A. (1978): *Socialismo autoritario-Socialismo libertario* (edición de G. Ribeill), Mandrágora, Madrid.

79 . Bakunin, M. A. (2023). *Obras Completas. Tomo 4. Frente a las comunas…, op. cit.*, p. 19-20.

80 . Lamartine, A. de (1847): *History of the Girondists; or, Personal Memoirs of the Patriots of the French Revolution* (vols. 1-3), Harper & Brothers, Nueva York.

81 . Kneper, G. (2015): *Bakunin: Biografía global de un libertario cosmopolita* [tesis doctoral], Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

82 . Borisenok, Iu. A. (2001): *Mikhail Bakunin i "pol'skaia intriga": 1840-e gody* [Mijaíl Bakunin y la intriga polaca: la década de 1840], Rosspen, Moscú.

83 . Bakunin, M. A. (1896): *Letters to A. Herzen and N. Ogarev* (edición de M. Dragomanov), Georg et Co., Ginebra, p. 362.

84 . El posicionamiento de Bakunin es claro ya en esta época y se mantiene firme hasta sus últimos días, en 1873 afirma: "Somos enemigos tan intransigentes del paneslavismo como del pangermanismo […] consideramos como deber sagrado y apremiante de la juventud revolucionaria

rusa el contrarrestar con todas sus fuerzas y con todos los medios posibles la propaganda paneslavista, emprendida en Rusia y sobre todo en los países eslavos por agentes oficiales del gobierno y eslavófilos voluntarios o por agentes oficiales rusos", en Bakunin, M. (2004): *Estatismo y anarquía*, Anarres, Buenos Aires, p. 46.

85 . Proudhon, P.-J. (1977): *El principio federativo*, Editora Nacional, Madrid.

86 . Bakunin, M. (2023): *Obras completas. Tomo 3. Federalismo, socialismo y antiteologismo (1867–1868). Textos para Rusia (1868–1870),* Imperdible, A Coruña.

87 . Bakunin, M. (1868): *Programa y objeto de la Organización Revolucionaria de los Hermanos Internacionales*, International Institute of Social History, Ámsterdam. El original en francés se encuentra en un CD-R del Instituto Internacional de Historia Social de Ámsterdam, y la traducción es de Frank Mintz.

88 . Pazmiño, C. (2017): *Desmantelar al Estado: Elementos para entender la transición teórico-práctica del Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK) hacia el Confederalismo democrático* [tesis de maestría], Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Quito.

89 . Nos referimos especialmente a las aportaciones que hace Karl Marx en el *Manifiesto comunista*, *El capital* y *El dieciocho Brumario.* Entendiendo que no hay un Marx homogéneo y que en otras obras posteriores precisa alguna de esas afirmaciones.

90 . Mitrany, D. (1951): *Marx Against the Peasant: A Study in Social Dogmatism*, Weidenfeld & Nicolson, Londres.

91 . Kenafick, K. J. (2017): *Michael Bakunin & Karl Marx*, ChristieBooks, Hastings.

92 . Malia, M. (1955): "Herzen and the Peasant Commune", en Simmons, E. (ed.), *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 197-217.

93 . Bakunin, M. A. (2024): "Cartas a un francés sobre la situación actual", en *Obras completas. Tomo 4. Frente a las comunas de Francia…, op. cit*.

94 . Zurbrugg, A. W. (2021): "Bakunin, the Franco-Prussian War and After: Civilization, Internationalism and Change, en *Anarchist Studies,* vol. 29. nº 2, pp. 15-43.

95 . *Ibidem,* p. 133.

96 . *Ibidem,* p. 133.

97 . Bakunin, M. . (1979): *Œuvres complètes. Vol 7: Sur la guerre franco-allemande et la révolution sociale en France 1870-1871*, Champ Libre, París. En particular, véase la introducción de A. Lehning.

98 . Ribeill, G. (ed.) (1975): *Marx / Bakounine: Socialisme autoritaire ou libertaire*, Union Générale

d'Éditions, Paris, pp. 216-219.

99 . Zurbrugg, A. W. (2021): "Bakunin, the Franco-Prussian War and After…", *op. cit.*, pp. 15-43.

100 . Taibo, C. (2025): *Bakunin frente a Marx*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

101 . Flood, A. (2002): "Bakunin's Idea of Revolution & Revolutionary Organisation", en *Red & Black Revolution*, nº 6, pp. 8-12.

102 . Lehning, A. (ed.) (1961): *Archives Bakounine* (7 volúmenes), Brill, Leiden. Publicadas en formato digital en: Bakunin, M. A. (2000): *Œuvres complètes* [CD-ROM], International Institute of Social History, Ámsterdam.

103 . Bakunin, M. A. (1842): "Die Reaktion in Deutschland", en *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, nº 247-251, Leipzig. Publicado bajo el pseudónimo de Jules Elysard.

104 . Octubre-noviembre de 1848 en Bakunin, M. A. (1848): *Appel aux peuples slaves par un patriote russe.* En las obras completas de Lehning, se contemplan numerosas variantes del mismo manuscrito. Este texto en particular es una traducción de la variante de Bakunin, M. A. (2000): *Œuvres complètes* [CD-ROM], Institut international d'Histoire sociale, Ámsterdam.

105 . Bakunin, M. A. (1976): *Confesión al zar Nicolas I*, Labor, Barcelona.

106 . Se les denomina *häusler*; campesinos que no solían tener tierras.

107 . El termino *gulden* o *goldene* hace referencia al florín germánico, unidad monetaria que se usaba en la Europa central, especialmente entre los siglos XVII y XIX.

108 . Bakunin, M. A. (2023): *Obras completas. Tomo 3. Federalismo, socialismo y antiteologismo…, op. cit.*, pp. 34 y ss. El inicio de este texto es un informe para los responsables de la Liga de la Paz y de la Libertad.

109 . Otoño de 1868, original en francés. Bakunin, M. A. (2000): "Programa y objeto de la Organización Revolucionaria de los Hermanos Internacionales", en *Œuvres complètes [CD-ROM]… op. cit.*

110 . Bakunin, M A. (2022): *Obras completas. Tomo 2. Bakunin anarquista (1867-1869)*, Imperdible, A Coruña. La edición de Frank Mintz se hace valer, a su vez, del texto publicado por Fernand Rude en 1972.

111 . Bakunin, M. A. (1869, 31 de julio): "On education", en *L'Égalité*.
Este fragmento se corresponde con la primera entrega de las cuatro que se publicaron en ese periódico y que en conjunto suponen el folleto *La instrucción integral*. Aparecieron sin firma.

112 . Estas cartas fueron redactadas durante el mes de septiembre de 1870 y publicadas en un pequeño panfleto de curenta y tres páginas que apareció anónimamente, ese mismo año, bajo el título *Lettres à un Français sur la crise actuelle*. Se puede consultar en el International Institute of Social History

de Ámsterdam. A continuación, se reproduce la versión de: Bakunin, M. A. (2024): "Cartas a un francés sobre la situación actual", en *Obras completas. Tomo 4. Frente a las comunas…, op. cit.,* pp. 132-133, 140-141 y 145.

113 . Bakunin, M. A. (2024): *Obras completas. Tomo 5. Dios y el Estado*, Imperdible, A Coruña.

114 . Bakunin se refiere con ese término a los sectores reformistas.

115 . Este texto se preparó como preámbulo para la segunda entrega del libreo *El Imperio knutogermánico*. Bakunin lo redactó en Locarno, en junio de 1871.

116 . Eugène Varlin (1839-1871) fue un obrero encuadernador anarquista y pionero sindicalista francés, y una de las figuras más destacadas de la Comuna de París.

117 . Léon Gambetta (1838-1882) fue un destacado político republicano francés del siglo XIX, una figura clave durante la caída del Segundo Imperio y la instauración de la Tercera República en Francia, contrario a Varlin y partidario de un legalismo socialdemócrata.

118 . Louis Charles Delescluze (1809-1871), periodista y revolucionario francés. Utilizado como ejemplo por Marx, murió en las barricadas de París.

119 . Fragmentos seleccionados en Bakunin, M. A. (1982): *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, *1870-1871*, Champ Libre, París. editado con algunas correcciones por Carlo Cafiero y Élisée Reclus en 1882.

120 . Adaptación del manuscrito inacabado, en: Bakunin, M. A. (1928): "Личные отношения с Марксом [Relaciones personales con Marx]", en *Materialy dlia biografii M. Bakunina,* vol. III, Instituto Marx-Engels, Moscú, pp. 149-160.

121 . Giuseppe Mazzini fue un revolucionario y agitador italiano del siglo XIX. Fundador de Giovine Italia [Joven Italia], una organización secreta y revolucionaria cuyo objetivo era unificar Italia bajo una república democrática. Sus ideas, de raíz nacionalista, espiritual y republicana, lo enfrentaron tanto al materialismo socialista de Karl Marx como al anarquismo de Mijaíl Bakunin.

122 . Bakunin, M. A. (1977): *La anarquía según Bakunin*, Tusquets, Barcelona, pp. 429 y ss.

123 . Bakunin, M. A.: *Michail Aleksandrovič Bakunin Papers*, International Institute of Social History, Ámsterdam; Lehning, A. (1999): *Conversaciones con Bakunin* [transcripción], Anagrama, Barcelona.

COLECCIÓN CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

TÍTULOS PUBLICADOS

1. *Antonio Gramsci. Para la reforma moral e intelectual*
Edición de Francisco Fernández Buey
2. *Camillo Berneri. Humanismo y anarquismo*
Edición de Ernest Cañada
3. *Ernesto Che Guevara. Escritos revolucionarios*
Edición de Francisco Fernández Buey
4. *León Tolstói. Sobre el poder y la vida buena*
Edición de José Luis Gordillo
5. *Bartolomé de Las Casas. Cristianismo y defensa del indio americano*
Edición de Francisco Fernández Buey
6. *Henry S. Salt. Los derechos de los animales*
Edición de Jesús Mosterín
7. *Aldo Leopold. Una ética de la Tierra*
Edición de Jorge Riechmann
8. *Girolamo Savonarola. Tratado sobre la república de Florencia y otros escritos políticos*
Edición de Francisco Fernández Buey
9. *Martin Luther King. Un sueño de igualdad*
Edición de Joan Gomis
10. *Hans Jonas. Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*
Edición de Illana Giner Comín
11. *Piotr Kropotkin. La moral anarquista*
Edición de Frank Mintz
12. *Flora Tristán. Feminismo y socialismo*
Edición de Ana de Miguel y Rosalía Romero
13. *Cornelius Castoriadis. Escritos políticos*
Edición de Javier Pedrol
14. *Karl William Kapp. Los costes sociales de la empresa privada*
Edición de Federico Aguilera Klink
15. *Nicholas Georgescu-Roegen. Ensayos bioeconómicos*
Edición de Óscar Carpintero
16. *Günther Anders. Filosofía de la situación*
Edición de César de Vicente Hernando
17. *Mahatma Gandhi. Política de la noviolencia*

Edición de Rubén Campos Palarea

18. *Raymond Williams. Historia y cultura común*

Edición de Alicia García Ruiz

19. *André Gorz. Crítica de la razón productivista*

Edición de Joaquín Valdivieso

20. *León Trotsky. Defensa de la revolución*

Edición de Jaime Pastor

21. *Herbert Marcuse. La tolerancia represiva y otros ensayos*

Edición de César de Vicente Hernando

22. *Vladímir Illich Lenin. El revolucionario que no sabía demasiado*

Edición de Constantino Bértolo

23. *Karl Marx. El arma de la crítica*

Edición de Joaquim Sempere

24. *Francisco Fernández Buey. Filosofar desde abajo*

Edición de Jordi Mir y Víctor Ríos

25. *Paulo Freire. Pedagogía liberadora*

Edición de Teresa García Gómez

26. *René Dubos. Pensar globalmente, actuar localmente*

Edición de Carmen Madorrán Ayerra

27. *Guy Debord. Crítica del espectáculo y de la vida cotidiana*

Edición de Diego Ruedas Torrres, Vidal Labajos Sebastián

28. *Barry Commoner. Ecología y acción social*

Edición de Jorge Riechmann e Iranzu Tellechea

29. *Gustav Laudauer. Anarcosocialismo y mística comunitaria*

Edición de Carlos Taibo

30. *Élisée Reclus. La conciencia de la Tierra*

Edición de José Carlos Lechado

31. *Manuel Sacristán. Socialismo y filosofía*

Edición de Gonzalo Gallardo Blanco